دراسة حول
النظرية العالمية الثالثة

المحامي: طارق شهاب(*)

الباب الأول
الركن السياسي أو الديمقراطية

مقدمة

إذا كان الانسان البدائي قد عاش عشرات الآلاف من السنين يجوب الغابات والأحراج ويقتات من الأعشاب وثمار الأشجار ولحوم الحيوان، وإذا كان الإنسان قد تطور مع الزمن وانتقل من طور الإنسان الصياد إلى طور الراعي ومن ثم إلى طور الفلاح فالصانع، فكيف تمكن الإنسان في المجتمعات القديمة، من الوصول إلى السلطة ومن ممارستها على أقرانه؟ وكيف بدأت الأنظمة السياسية في الظهور؟ وكيف تطورت هذه الأنظمة، وما هي الأسس التي استندت إليها؟

لقد بدأ الاهتمام بالنظام السياسي منذ أن ظهرت السلطة إلى عالم الوجود، ومنذ أن ظهر التمييز بين الحكام والمحكومين، يوم بدا أن هناك فئة من المجتمع السياسي بيدها الحكم، وان هناك فئة أخرى يمارس عليها الحكم.

لقد وجدت المجتمعات السياسية نفسها أمام ظاهرة لابد من تفسيرها وتنظيمها، عندما رأت أن هناك إرادتين تنتميان إلى طبيعة انسانية واحدة وتتضاربان فيما بينهما: إرادة تحكم وتأمر، وإرادة تخضع وتطيع.

فكيف قام هذا التفاوت بين الارادتين: إرادة حاكمين آمرة وإرادة محكومين مأمورة؟

وقد بدأ البحث منذ زمن طويل عن الأساس الذي يفسر هذا التفاوت وعن كل الأسباب والعناصر التي أدت إلى ظهور النظام السياسي. فإن أول ما يعنى به النظام السياسي هو إيجاد المبررات لهذه الظاهرة، وتنظيم العلاقة بين هاتين الارادتين: الحاكمة والمحكومة، اللتين تكونان ظاهرة السلطة والدولة في المجتمعات السياسية.

(*) كاتب وباحث من لبنان

وأول شكل ظهر فيه النظام السياسي كتبرير لقيام السلطة كان ما سمي بشكل الهيبة التي تمنحها قدرات معينة لشخص أو فئة يكون لها الطاعة. وقد اتخذت هذه الهيبة في وقت ما قدرات بدنية ومهارات خارقة يتمتع بها شخص معين أو فئة معينة كما اتخذ هذا الشكل أحياناً أخرى قدرة الزعيم الذي يجسد قيم المجتمع وآماله في وقت من الأوقات. كل هذه العوامل مكنت فرداً ما من أن يحتل مركز السلطة على أساس شعور أولاه لأعضاء المجتمع جعلهم يدينون له بالطاعة: تفوق بدني أو عقلي أو سياسي. وقد ساعد على أن يلعب هذا العامل دوره ما كان في حينه من وسائل الاتصال المباشر في المجتمعات البدائية بين رئيس القبيلة وأفرادها. والواقع ان هذا العامل لا يزال يلعب دوره وتمثل في الزعامات السياسية في مختلف العصور. وقد ساعد على تنشيط هذا العامل الوسائل التقنية الحديثة من دعاية وأعلام وصور ووسائل مرئية ومسموعة تتيح الاتصال بأفراد المجتمع.

وبعد الهيبة، اعتمدت السلطة لتبرير وجودها على الأيديولوجيات الطبيعية، أي أن السلطة اعتبرت في كثير من الأحيان ضرورة طبيعية لابد من وجودها إذا ما أرادت المجتمعات البشرية الاستمرار والتطور. وقد لمس أفراد المجتمع هذه الحقيقة عن طريق الحياة العائلية أو الأسروية التي باشروها أو عن طريق القوانين والانجازات التي حققتها السلطة.

وبعد ذلك، ظهرت السلطة في كثير من الأحيان كمؤسسة إكراه جزائي، فهي لم تستطع أن تؤدي وظيفتها وتؤمن طاعة المجتمع لها عن طريق الهيبة الظاهرة الطبيعية.

فلجأت إلى الأسلوب المتمثل بالقدرة على الإكراه المادي، وإجبار الأفراد على الانصياع لأوامرها، ولما تضعه من توجيهات تحقيقاً للأهداف الاجتماعية. ومن هنا اتخذ هذا الاكراه في أحيان اخرى الشكل الاقتصادي في بعض المجتمعات لأن من يملك رزق انسان ما يستطيع أن يفرض عليه إرادته. وعلى هذا الأساس قام نظام الاقطاع في اوروبا حيث أصبح ملاك الأرض ملاك السلطة في الوقت ذاته. وعلى هذا الأساس أيضاً أصبح عصر البورجوازية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في اوروبا بشكل خاص، العصر الذي أصبح فيه الذين يملكون فيه الصناعة والتجارة مالكين للسلطة السياسية في الوقت ذاته.

ومن هنا ظهر في النظم السياسية البورجوازية سلطتان: الأولى: ما يمكن تسميته بالسلطة الرسمية الظاهرة، والثانية: السلطة المستترة أو الخفية. وقد أصبحت السلطة السياسية موزعة بين جماعتين: جماعة تملك السلطة بصورة رسمية وظاهرة وهي المؤسسات الرسمية (رئاسة الدولة البرلمان ـ الوزارات الخ) وهيئات تملك السلطة بصورة مستترة هي صاحبة القوة الاقتصادية في النظم الليبرالية والبورجوازية (الشركات والبنوك). وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على مدى ما لهذا العامل الاقتصادي من قدرة على تحقيق معنى الإكراه في المجتمع السياسي. وبعد ذلك وجدت الدولة في العصور الحديثة كظاهرة رضى فالنظام السياسي لم يستطع أن يبقى مستنداً إلى الهيبة والعوامل الطبيعية والاكراه فقط، بل بدأ يفتش عن ضمير المحكومين وقبولهم للنظام وللفلسفة السياسية التي قوم على أساسها في إطار الدولة والمجتمع السياسي. ومن هنا عرفت السلطة بأنها القوة الناشئة عن الوجدان الاجتماعي، أي عن إرادة المحكومين وبهذا الصدد قال الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «انه لا إسلام إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بامارة ولا إمارة إلا بطاعة». وهذا هو بواقع الأمر ما يسمى بالسلطة وهي ظاهرة رضى المحكومين وقبولهم.

وقال مونتسكيو: «إن أوسع سلطة مهما كان اشتدادها يجب أن تتقيد في نهاية الأمر بالمناخ العام للمجتمع السياسي فتبقى مقيدة بهذا المناخ وإلا

اصطدمت مع نفسها والمجتمع وسقطت. وقال رينيه كابيتان أحد فقهاء القانون العام المعاصرين: «إن السلطة لا تتميز بطابع الاكراه الذي لها بل أن مميزها الحقيقي هو الخضوع العام في المجتمع المتمثل بقبول الأفراد لها وبطاعتها».

من كل ذلك جاءت أهمية الأيديولوجيات، ما دام الرضى هو العامل النهائي والأخير الذي تتقرر على أساسه مصائر النظم السياسية والدستورية، فلا بد لهذا الرضى من عقيدة أو نظرية كي يستطيع أن يلعب دوره في النظامين السياسي والدستوري. يقدم الحكم هذه العقيدة للأفراد لاقناعهم بصلاحية حكمه وصلاحية النظام الذي يحكمون في ظله. وما الأيديولوجيات سوى تلك العقائد والنظريات والفلسفات التي يقدمها نظام حكم معين أو جماعة تريد أن تتصدى للحكم كي تقنع الناس بها وتوجد نظام حكم على أساسها، ومن هنا جاء ما يسمى بنظام المشروعية في النظام السياسي. فقد جاءت الأنظمة في اوروبا الغربية لفلسفة سياسية، وجاء النظام الماركسي هو الآخر بفلسفة سياسية أراد أن يقنع المواطنين بها.

وعندما يقال أن الدولة تسعى للخير العام، فمعنى ذلك أن لها مذهباً أو مشروعية أو عقيدة سياسية معينة تحدد مضمون الخير العام.

لذلك لابد من تحديد مضمون الخير العام ومن هنا تعددت الفلسفات التي تصدت لتفسير الخير العام الذي تنشده الدولة فقامت الفلسفة الليبرالية كما قامت الفلسفة التسلطية وأخيراً قامت الفلسفة الوسطية التي ترمي إلى تحديد الخير العام وفقاً لمفاهيم معينة.

وقد تعددت الأيديولوجيات ومذاهب المشروعية بتعدد الأزمات والبلدان والنظم والفلسفات، فظهرت الأيديولوجية في العصر القديم نابعة من جوهر ديني وسلطة أبوية، فكانت النظم الدستورية في التاريخ القديم التي ظهرت في ما بين النهرين وفي مصر والهند وفي الدولة الرومانية، ظهرت هذه النظم نابعة من أيديولوجيات دينية منبثقة عن السلطة الأبوية.

ثم جاء العصر الوسيط، فأضاف إليها أسس المسيحية، فقام نظام الاقطاع الذي أعطى السلطة إلى من كان يملك الأرض.

وقد عانى المجتمع الأوروبي كثيراً من هذه الأيديولوجية القائمة على أفكار دينية واقتصادية فبدأت تتأثر تأثراً بالغاً بالتيارات التي قامت في أوروبا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وهكذا بدأت النهضة في اوروبا تعمل على تغيير الأيديولوجية القائمة وتنجب أيديولوجية سياسية ودستورية جديدة كعلاج للحالة التي يعاني منها المجتمع الأوروبي.

وهكذا بدأت الأفكار الديمقراطية بالظهور رامية إلى تخليص المجتمع السياسي من نظام الاقطاع وحكم الكنيسة السائدين في ذلك العصر. وبدأت معالم الديمقراطية في الظهور حتى جاءت الثورات التي أنجبت الديمقراطية السياسية في آخر القرن الثامن عشر: الثورة الدستورية في بريطانيا والثورة الأميركية (1776) ثم الثورة الفرنسية (1789)، وقد قامت الديمقراطية السياسية على الفكرة القائلة بنقل السلطة من يد الملوك إلى يد الشعوب وبتمليك المواطنين للسلطة وإقامة النظام السياسي على الفكرة النيابية، وبدأ الفصل بين السلطات.

ولكن هذه الديمقراطية السياسية القائمة على الأيديولوجية الليبرالية أخذت هي ذاتها تقع في المأزق والمشكلات، وأخذت تبدو وكأنها عاجزة عن تحقيق الأهداف التي وجدت من أجلها مما أدى إلى وقوعها في أزمات معينة وإلى أن تمر في اختبار أساسي أدى إلى ظهور أيديولوجية جديدة.

فقد بدأت الأيديولوجية الليبرالية تشكو أولاً من ضعف هيئة الناخبين بل من ضعف وعي الناخب

الذى أدى إلى إضعاف كفاءة النظام السياسي وقدرات النظام الدستوري القائم على فكرة الانتخاب.

ثم نرى هذه الأيديولوجية تقع في مشكلة أخرى هي مشكلة كثرة عدد الأحزاب التي أدت إلى ضياع المصلحة الوطنية والقومية وأضافت مأخذاً آخر على الديمقراطية.

ثم نرى أن ما كان يسمى بحكم الأغلبية بفعل النظام النيابي انتهى في جوهر الأمر إلى أن يكون حكم الأقلية.

ثم نرى بعد ذلك أن الديمقراطية السياسية انتهت إلى نوع آخر من النزعات المادية التي أعلت المصالح الفردية فوق كل اعتبار في المجتمع السياسي مما أدى إلى استفحال خطر البورجوازية وتمكنها من الحياة السياسية والدستورية سعياً وراء المصالح والمطامع والأرباح المادية، الأمر الذي ألحق بمصالح الطبقات المختلفة التي تتكون منها المجتمعات والتي تستند إليها الدول في جوهر حياتها السياسية.

وإن أول اختبار للأيديولوجية الليبرالية كانت الأفكار والنظريات التي طلع بها ماركس وانجلز في بيانهما الشيوعي عام 1848 والذي وصف الديمقراطية الليبرالية بأنها ديمقراطية الأقلية والذي شبه حرية المواطنين في ظلها بحرية العبيد في أيام دولة أثينا.

وكان الاختبار الثاني للأيديولوجيا الليبرالية، قيام دكتاتوريات في أوروبا الغربية في الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين الأولى والثانية: فقد قامت الفاشية في ايطاليا على يد موسوليني والنازية في المانيا على يد هتلر، وجاءتا تحت تأثير عوامل فشل الديمقراطية السياسية أو الأيديولوجية الليبرالية.

والأيديولوجية التسلطية هي نقيض للأيديولوجية الليبرالية، فبقدر ما تقول هذه الأخيرة بسلبية الدولة وابتعادها عن التدخل في حرية الأفراد، تقول الأيديولوجية التسلطية بأن الدولة يجب أن تحل محل الفرد وأن تقود المجتمع السياسي وترسم الحياة للأفراد في كل نطاق وكل إطار سواء كان ذلك متعلقاً بالجانب الاقتصادي أو بالجانب الفكري والروحي، وحتى بالحريات الخصاة وبالشؤون التي لا يمكن أن تصل إليها السلطة بقوانينها وأوامرها وأحكامها.

وكما وقعت الأيديولوجية الليبرالية في الأزمات التي أدت إلى قيام الأيديولوجية التسلطية، كذلك وقعت هذه الأيديولوجية بدورها في أزمات يمكن أن نقول بأنها تتمثل في خنق الديمقراطية وفي حكم الطبقة.

وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على كيف أن العنصر البشري أو الإنساني هو متطور ومتجدد يبحث دائماً عن الصيغ الصالحة لمعالجة المشكلات السياسية المتعلقة بالحياة العامة في المجتمع والدولة.

وإذا كانت الدولة قاعدة للحياة السياسية والدستورية ولكل نظام سياسي أو دستوري، وإذا كانت نظرية الدولة هي مجموعة الأفكار والمبادىء التي تصور دور هذه المؤسسة وماهيتها وأشكالها، فإن النظام السياسي هو صياغة هذه النظرية ووضعها موضع التطبيق لأنه يعني جوانب السلطة ويحدد عناصرها بشكل قانوني وفني قابل للتطبيق في الحياة العملية، كما يحدد وسائل إسنادها إلى أولئك الذين يجب أن تسند إليهم.

وإذا كانت الأيديولوجيات التي عرفها العالم الحديث قد وقعت في أزمات قاتلة، كما بيّنا، منعتها من تحقيق ما كانت تهدف إليه،

وإذا كانت الديمقراطية السياسية القائمة على أساس الأيديولوجية الليبرالية تعاني اليوم أزمة حادة بسبب قيامها على مبدأ التمثيل ووقوعها في الفردية القاتلة، وتغييبها للمصلحة الوطنية والقومية، وكذلك بسبب منع الشعب من ممارسة السلطة السياسية بنفسه بل عن طريق ممثلين طالما ينفصلون عنه ويتصرفون على هواهم،

فإن النظرية الثالثة التي جاء بها العقيد معمر

القذافي في الكتاب الأخضر إنما هي محاولة مخلصة وجادة ترمي إلى تصحيح مسيرة الديمقراطية التي بدأتها الحضارة البشرية، عبر إقامة نظام ديمقراطي سليم يتيح للشعب أن يحكم نفسه بنفسه وأن يعبر عن إرادته عن طريق الديمقراطية المباشرة دون أي وسيط، متجنباً نظام التمثيل معتمداً مبادىء القانون الطبيعي سنداً لحقوق الشعب في حكم نفسه بنفسه وبمراقبة السلطة وحق الثورة عليها إذا انحرفت عن طريقها.

وإننا، في هذه الدراسة، سنقسم بحثنا حول الركن السياسي للنظرية العالمية الثالثة (حل مشكلة الديمقراطية) إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الشعب مصدر السلطة.

الفصل الثاني: أزمة الديمقراطية المعاصرة.

الفصل الثالث: الحل: النظرية العالمية الثالثة.

الفصل الأول

الشعب مصدر السلطة

قال العقيد معمر القذافي في ركن الديمقراطية من الكتاب الأخضر: «إن الديمقراطية هي سلطة الشعب لا سلطة نائب عنه وأن أداة الحكم هي المشكلة السياسية الأولى التي تواجه الجماعات البشرية، وإن البشرية لم تنجح بعد في حل هذه المشكلة حلاً نهائياً وديمقراطياً».

إن هذا القول يؤكده تطور الأنظمة السياسية من ليبرالية وكلية، وما آلت إليه من فشل، وما أدت إليه من أزمات سياسية واقتصادية، داخلية وخارجية، كانت سبباً في نشوب النزاعات والحروب بين الأمم، وفي إنزال الكوارث والمآسي التي ذهب ضحيتها عشرات الملايين من بني البشر، كما كانت سبباً في زوال دول قائمة، وظهور دول جديدة نتيجة للتغيرات التي أحدثتها الدول المنتصرة في الحروب في خريطة العالم السياسية.

وقد جاء العقيد القذافي في نظريته الجديدة يضع الحل النظري النهائي لمشكلة أداة الحكم بانياً إياها على الأساس الصحيح الذي عبر عنه في الكتاب الأخضر عندما قال: «إن الديمقراطية هي سلطة الشعب».

وهنا لابد من التوقف عند هذه الناحية الهامة التي تعتبر حجر الزاوية في أي نظام ديمقراطي سليم، ومن العودة إلى جذور الديمقراطية الصحيحة.

فإذا كانت كلمة ديمقراطية عبارة يونانية الأصل تعني حكم الشعب لنفسه بنفسه ولصالحه.

وإذا كان اليونانيون القدماء قد مارسوا الديمقراطية في بعض مدنهم.

فكيف توصل العالم في العصر الحديث، إلى تكوين مفهوم الديمقراطية على أساس حكم الشعب للشعب؟.

إذا كانت الأنظمة الملكية في اوروبا قد قامت خلال القرون الوسطى وبعدها على نظرية الحق الإلهي للملوك التي اعتبرت أن الملك هو ظل الله على الأرض وأنه يستمد السلطة من خلال حق إلهي وراثي، فقد قام خلال القرن الثامن عشر في اوروبا فلاسفة ومفكرون قادوا ثورة فكرية رائدة أدت إلى قلب المفاهيم التي قامت عليها سلطة الملوك، فنادوا بسلطة الشعب، وقالوا بأن السلطة لا تستمد من أي حق إلهي. وإنما هي ملك للشعب الذي يجب أن يمارسها بحريته وإرادته وان يتمكن من حكم نفسه بنفسه.

وهنا لابد من العودة إلى ما قاله الخليفة عمر بن الخطاب تعبيراً عن حكم الجماعة: «لا إسلام إلا بجماعة ولا جماعة إلا بامارة، ولا إمارة إلا بطاعة».

وكان في طليعة أولئك الفلاسفة والمفكرين الذين قادوا تلك الثورة الفكرية الرامية إلى دحض نظرية الحق الإلهي للملوك وإسقاطها، وإلى اعتماد نظرية سلطة الشعب، الفيلسوف الانكليزي جون لوك والفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو. فإذا كان جون

لوك يرمي، من وراء ثورته الفلسفية، إلى هدم نظرية الحق الإلهي للملوك التي استند إليها آنذاك آل ستيوارت وأتباعهم في حكم بريطانيا، والتي كانت تخفي، تحت ستار الحق الالهي، أفظع أنواع التعسف على السلطة والتجاوز لها، فقد كانت ثورة لوك على الاستبداد ثورة رائدة رمت إلى إلغائه وطالبت بسلطة واضحة محدودة برضا الشعب على أساس الحقوق الطبيعية.

وإذا كان لوك قد انطلق، في فكره السياسي، من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية، فانه قد رأى في الطبيعة صورة خيرة تمهد لخير واسع في الحياة الاجتماعية. فالعقل هو الذي ينظم الحالة الطبيعية، والأفراد يتمتعون بحقوق طبيعية تحميهم من تجاوز السلطة في الحالة الاجتماعية، لأن العقد الذي تم به الانتقال إلى هذه الحالة لم يذهب بحقوقهم الطبيعية.

وإنما بقيت هذه الحقوق من أجل أن تقيم دعائم الحرية في الحالة الاجتماعية.

ولا يمكن أن يتم الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية إلا بالرضا، فالأفراد متساوون مستقلون، ولا يمكن أن يجبر أحد على الخروج من الحالة الطبيعية والخضوع للسلطة السياسية بغير رضائه، وهو يتفق، برضائه، مع أناس آخرين على أن يأتلفوا ويتحدوا في جماعة كي يحفظوا بقاءهم ويضمنوا سلامتهم وحياتهم الهادئة، ويتمتعوا بما يملكون بعيداً عن الأذى، أذى أولئك الذين يودون أن يلحقوا بهم شراً.

وفي نظر لوك الذي بنى نظريته السياسية على أساس سلطة الشعب ليس من شيء إلا الرضا الفردي الأصلي، الذي هو أساس ميثاق الجماعة، بقادر على أن يدعم السلطة السياسية المشروعة.

وإن الذي يولد الجماعة السياسية ويقيم دعائمها إنما هو الرضا، رضا عدد معين من الرجال الأحرار القادرين على أن يكونوا ممثلين بأكبر عدد منهم، وهذا وحده يمكن أن يكون بداية للحكومة المشروعة.

إن الرضا وحده هو أساس الحكومة المشروعة، وليس كما يقول الاستبداديون، السلطة الأبوية، التي امتدت فاتخذت صورة السلطة الملكية. وليس ثمة أية صلة بين السلطة الأبوية والسلطة السياسية، فكل فرد يولد حراً وعاقلاً في الوقت ذاته، ولكنه لا يمارس في الحال عقله ولا حريته، وهذا ما يعتبره البعض تبريراً لحكم الأب لأن هذا الأخير يعمل على تهيئة طفله كي يمارس، بشكل مناسب له، عندما يحين الوقت، ذلك العقل وتلك الحرية. ان على الأب أن يجعل ابنه في حالة يعطي فيها رضاه إلى الجماعة السياسية.

إن الرضا وحده، وليس الفتح، أساس صالح للسلطة السياسية، ولكن الأطماع قد سببت كثيراً من الفوضى وأثارت عديداً من الحروب التي تشغل مكاناً كبيراً في التاريخ.

وإن كثيرين قد اعتبروا خطأ أن قوة السلاح هي بمثابة رضا الشعب، والغزوات مصدراً للحكم، ولكن القوة والعنف يبقيان بعيدين عن أن يكونا يوماً أصلاً مشروعاً للدول. وانه بغير رضا الشعب لا يمكن أبداً إقامة أي شكل جديد من أشكال الحكومات.

وقد انتقل الناس من حالة الطبيعة إلى حالة الاجتماع القائمة على عقد بينهم عقدوه برضائهم، رضائهم الصريح أو الضمني. وهكذا تشكلت هيئة لا يتيسر لها أن تعمل إلا بقرارات تصدر عن العدد الأكبر من أفرادها، ومن هنا جاءت قاعدة الأكثرية التي لا غنى عنها لهذه الهيئة، لأن التخلي عن هذه القاعدة يعني انحلال الهيئة السياسية والعودة إلى الحالة الطبيعية.

إن العقد بين الجماعة يتطلب من كل فرد أن يتخلى لمصلحة الهيئة السياسية عن حقيه اللذين كان يتمتع بهما في الحالة الطبيعية: حق البقاء وحق العقاب.

فالرجل يملك أولاً سلطة عمل كل ما يشاء لحفظ بقائه وبقاء الآخرين معه، فهو يتخلى عن هذه السلطة كي تصبح منظمة وموجهة بالقوانين التي تضعها الجماعة ويملك ثانياً سلطة للعقاب في حالة ارتكاب الجرائم ضد القوانين الطبيعية: سلطة استعمال القوة المادية في تنفيذ القوانين التي يعتقد بصلاحها، فهو يتخلى عنها إلى سلطة تسهر على التنفيذ في الجماعة السياسية.

وإن الإنسان، في هذه الجماعة السياسية التي تيسر له امتيازات عمله وتشد أزره، مجبر على أن يتخلى عن حريته الطبيعية بقدر ما يتطلب منه خير الجماعة وازدهارها وسلامتها. إن هذا الأمر ليس ضرورياً فحسب، بل هو عادل أيضاً ما دام سائر أعضاء الجماعة الآخرين يأتون الأمر ذاته.

وهكذا فإن الجماعة الوارثة للرجال الطبيعيين تملك بدورها سلطتين رئيسيتين: **السلطة التشريعية** وهي تنظم القواعد التي بموجبها تستعمل قوى الدولة لحفظ بقاء الجماعة وأعضائها، **والسلطة التنفيذية** التي تقوم بتنفيذ القوانين الوضعية.

إن السلطة التنفيذية يجب أن تكون في أيدي أشخاص آخرين غير الذين يملكون السلطة التشريعية، وهذا التمييز بين السلطتين هو ما يسميه الناس فيما بعد فصل السلطات، وهو ضمانة للحرية، فلو اجتمعت السلطتان للحاكمين أنفسهم لتعسفوا في استعمال سلطتهم. والسبب في ذلك عملي أيضاً، فالسلطة التنفيذية يجب أن تكون دائماً حاضرة قائمة على تنفيذ القوانين على الدوام. أما السلطة التشريعية، فليس ثمة ما يدعو لانعقادها الدائم، إذ أن عمل القوانين لا يفترض البقاء المستمر في حين أن تنفيذها أمر لا ينقطع.

على أن السلطة التشريعية تسمو على السلطة التنفيذية فالقانون الوضعي الأساسي في كل الدول هو الذي يضع دعائم السلطة التشريعية التي تهدف إلى حفظ الجماعة شأنها في ذلك شأن القوانين الأساسية للطبيعة. فالسلطة التشريعية إذاً هي السلطة العليا وهي سلطة مقدسة وهي روح الجماعة السياسية، وعنها ينهل كل أفراد الدولة ما هو ضروري لبقائهم واتحادهم وسعادتهم. هي السلطة الأولى التي يرجع إليها القول الفصل في الدول.

إن صالح الجماعة هو الذي يملي علينا أن نترك في يد السلطة التنفيذية عدداً من الأمور تسيرها كيف تشاء لأن السلطة التشريعية لا تستطيع أن تستطلع كل شيء وتلبي كل حاجة، فضلاً عن أن تطبيق القوانين بشكل قاس عنيف قد يؤول في بعض الأحيان إلى الإضرار بالجماعة وهذا ما يقودنا إلى تحديد السلطة.

فإذا كانت السلطة التشريعية هي السلطة الأولى في نظر لوك فهل يعني هذا انه يجعل لها سلطة مطلقة دون حدود فلا يتميز من الاستبداديين إلا بأنه يأخذ الاستبداد بيد الفرد ليضعه بيد الهيئة المشرعة؟

إن الحقوق الطبيعية للناس بنظر لوك لا تزول برضائهم بعيش الجماعة بل تبقى على العكس قائمة لتحد السلطة الاجتماعية وتدعم الحرية وهو ما يفتأ يعيد قوله ان الناس ما غادروا حياة الطبيعة التي لم تكن جحيماً أبداً وإنما كانت تنطوي على بعض المخاوف، إلا ليكونوا أسعد في حالة الاجتماع منهم في حالهم الأولى، وليكونوا أكثر اطمئناناً على أشخاصهم وحريتهم وملكيتهم التي لم تكن مضمونة تماماً في الحالة الطبيعية.

ولهذا فإن سلطة المجتمع لا يمكن أن تمتد إلى أبعد مما يتطلبه الخير العام. فلا يمكن أن تكون سلطة مطلقة على حياة الشعب وخيراته.

ليست سلطة المجتمع إلا وارثة للسلطة الأصلية لكل فرد في المجتمع. وما كان لأحد في الحالة الطبيعية سلطة مطلقة على نفسه أو على الآخرين وليس لأحد أن يعطي لآخر سلطة لا يملكها هو نفسه: ان الحقوق الطبيعية للأفراد في الحياة السياسية

والمساواة والحرية هي حقوق سابقة في وجودها لوجود الدولة والسلطة، وان كل نشاط للدولة إذا تعارض مع هذه الحقوق عد باطلاً.

وإن التعاقد السياسي لم يسقط الحقوق التي كانت قبل العقد الاجتماعي أو السياسي بل أسقط ما هو لازم لإقامة الحكم، وبقي منها الحقوق الأساسية غير القابلة للتنازل عنها كي تكون معياراً لشرعية الحكم ومدى انطباق أعماله على الشرعية.

هناك حقوق أصيلة لصيقة بالشعب لا يمكن للبرلمان تجريده منها وعلى البرلمان احترام هذه الحقوق.

إن الناس قد ولدوا متساوين وأحراراً، وان هذه الحقوق التي ولدت مع الناس في الحياة والحرية هي حقائق غنية عن كل إثبات وان هذه الحقوق في الحياة والحرية والمساواة هي أعلى من كل سلطة ومن كل حكم.

أما الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو فقد رأى أن النظام الاجتماعي هو حق مقدس لا يأتي من الطبيعة، إذ ان الطبيعة لم تعين أي شخص ليقود الآخرين، وان هذا النظام لا يأتي من القوة إذ ما قيمة هذا الحق الذي يفنى عندما تزول القوة؟ إن شرعية النظام الاجتماعي، في نظر روسو، قائمة على اتفاق يعقد بين الأفراد، قائمة على عقد يؤول إلى ولادة شكل من أشكال الاشتراك بين الجماعة شرط أن ينزل كل فرد نزولاً كاملاً عن نفسه بسائر حقوقه إلى الجماعة، أي أن يضع نفسه وقوته تحت التوجيه الأسمى للإرادة العامة فيصبح بذلك جزءاً لا يتجزأ من الكل. وعند ذلك ينتج عن هذا الوضع هيئة معنوية لها وحدتها المتميزة وحياتها وإرادتها، لتحل محل الشخصية المستقلة لكل متعاقد، وهذه الهيئة هي ما كان يسمى المدينة أو الدولة. أما المشتركون في هذه الهيئة فانهم يتخذون معاً اسم الشعب؛ ويسمى الأفراد حين يرضخون لقوانين الدولة بالرعايا وحين يشتركون في ممارسة السلطة السيدة وفي وضع القوانين بالمواطنين.

١ إن هذا العقد الاجتماعي يؤول إلى تحقيق نتيجتين:

النتيجة الأولى: وضع كل مشترك لشخصه وأمواله تحت الحماية العامة.

النتيجة الثانية: بقاء كل مشترك حراً كما كان في الأصل لأنه باشتراكه مع الجميع لا يطيع في الحقيقة إلا نفسه.

إن هذا الاتفاق الأصلي أو العقد الاجتماعي يتجلى إذاً كواسطة حقوقية ضرورية لتحقيق شرعية تحول الانسان إلى مواطن، كما أنه يقيم مقام المساواة والحرية في الحالة الطبيعية مساواة وحرية اتفاقيتين أو مدنيتين هما في الحقيقة أسمى من الأوليين.

أما بالنسبة للمساواة، فان كلاً من الأفراد المتعاقدين ينال بالنسبة للآخرين ما ينال كل منهم بالنسبة له، لأنه شرط العقد واحد للجميع. وان كل المواطنين قد تعاقدوا بالشروط ذاتها ولهم أن يتمتعوا بالحقوق ذاتها.

لذلك كان على الدولة، تحقيقاً لهذه المساواة، أن تبذل جهودها كي تحول دون تزايد الفقر ودون تزايد الثراء، كي لا يوجد شخص قادر على شراء الآخرين أو شخص مضطر لبيع نفسه.

إن هذه المساواة المدنية تؤول إلى إكمال المساواة الطبيعية بعد ان تضفي طابعاً أخلاقياً عليها. إذ ان الطبيعة أوجدت بين الأفراد نوعاً من اللامساواة المادية، فجاء المجتمع يقيم مكانها مساواة أخلاقية ومشروعة، إذ يصبح الرجال اللامتساوون بالقوة والإبداع متساوين جميعاً بالاتفاق والحقوق.

وأما بالنسبة للحرية، فأن كلًا من الأفراد في العقد الاجتماعي يهب نفسه للجميع لا لشخص محدد بالذات، وبالتالي يطيع الارادة العامة التي تعتبر إرادته

جزءاً منها على قدم المساواة مع الجميع، فهي إرادته وإرادة الجميع، وهذا ما يفسر قول روسو: «ان المواطن، في هذه الحالة لا يطيع إلا نفسه، وهو يبقى حراً كسابق عهده يوم لم يكن سوى إنسان يعيش في حالة الطبيعة».

إن حرية المواطن تتجلى بالاشتراك الدائم الذي لا ينقطع في الارادة العامة. إذ ان هذا المواطن يشترك مع سائر المواطنين على حد سواء في إقرار القوانين التي تعبر عن الارادة العامة، فإذا أطاع هذه القوانين فهو إنما يطيع الارادة العامة التي هي إرادته وإرادة الجميع. لذلك، فإن من يثور في وجه الإرادة العامة إنما يأتي عملاً مغايراً لمبدأ الحرية لأنه يثور في وجه إرادة هي إرادته بقدر ما هي إرادة كل شخص آخر. فإذا حمل على الطاعة بالقوة لا يكون ثمة اعتداء على حريته وإنما قسر له على أن يكون حراً أورده جبرا إلى الحرية.

إن سيادة الشعب المتمثلة بالإرادة العامة أي السيادة المشروعة، تستمد وجودها من هذا العقد الاجتماعي، وهي السيادة الحقيقية لأن السيادة هي ممارسة الإرادة العامة.

وان هذه السيادة تتصف بصفات الارادة العامة ذاتها: فهي معصومة عن الخطأ، ولا تقبل التخلي، ولا تتجزأ ثم انها مطلقة:

1 ـ فالسيادة معصومة عن الخطأ لأنها تستمد عصمتها من عصمة الشعب الذي يبحث عن المصلحة العامة. كما ان الارادة العامة لا تهدف إلا إلى تحقيق الصالح العام.

2 ـ والسيادة لا تقبل التخلي أو التنازل عنها، إذ لا يمكن التخلي عن السيادة، أي عن ممارسة الإرادة العامة، لأي كان. ولكن يمكن التخلي عن السلطة. وينتج عن ذلك أن الارادة لا تقبل التمثيل، فقد رفض روسو تعبير نواب الشعب أو ممثلي الشعب ولم ير فيهم سوى مندوبين عن الشعب، لأن هؤلاء المندوبين لا يمثلون في الحقيقة الارادة العامة.

وهنا يلتقي العقيد القذافي في نظرته للمجالس النيابية مع جان جاك روسو الذي رأى بأن على المواطنين جميعاً أن يقرروا بأنفسهم قوانين بلادهم، وانهم لا يستطيعون أن يرسلوا ممثلين عنهم للقيام بذلك، وقد اعتبر روسو ان النواب هم مندوبون مكلفون بوضع مشاريع القوانين ولكنهم لا يملكون حق اقرارها باسم الشعب لأنهم لا يمثلونه، ولابد من التصويت الشعبي المباشر من أجل إقرار القوانين.

كما اعتبر العقيد القذافي في النظرية العالمية الثالثة ان المجلس النيابي تمثيل خادع للشعب وأن النيابة عن الشعب حل غير ديمقراطي، وان الديمقراطية هي سلطة الشعب لا سلطة نائب عنه.

كما رأى ان المجالس النيابية هي حاجز شرعي يحول بين الشعوب وبين حقها في ممارسة السلطة، وان هذه المجالس قد عزلت الجماهير عن ممارسة السياسة واحتكرت السيادة لنفسها نيابة عنها.

وكذلك، فان روسو يعتبر الحكم الديمقراطي هو الحكم القائم على الديمقراطية المباشرة، فهو لا يؤمن بالديمقراطية غير المباشرة (النيابية) منطلقاً إلى ذلك من فكرة فلسفية تقول: ان الارادة لا يمكن أن تنتقل من شخص إلى آخر، فأما أن تكون هذه الارادة لصاحبها وتبقى إرادته، وأما أن تكون لسواه وفي هذه الحالة لا صلة لها به بل بالشخص الآخر. كما يقول بأن لكل شخص إرادته ولا يمكننا أن نتصور ارادة الناخبين إلى من ينتخبون. وان الديمقراطية الحقيقية والأصيلة التي تحفظ بها الحرية هي الديمقراطية المباشرة.

ومن بعد فإن روسو قد قبل في نطاقه هذا التحديد لمفهوم الديمقراطية، ان تكل الأمة أو الشعب إلى بعض المواطنين اختصاصات يمارسونها تحت إشراف الجماعة ورقابتها، وإن هذا الأمر لا يتعارض مع مفهومه للديمقراطية لأن روسو لا يتصور ممارسة الاختصاصات الأصلية كالتشريع والسياسة إلا عن

طريق الشعب في اجتماعات دورية، وإن ما يجيزه من تفويض لاختصاصات هو أدنى من التشريع والسياسة العليا في المجتمع.

وإذا كان روسو قد قال بتنازل واسع وعميق عن الحقوق الفردية إلى المجتمع طبقاً للتعاقد، لكنه قال بأن هناك قدراً من الحقوق بقي للأفراد بعد هذا التعاقد لأن «من يتنازل عن كل شيء لا يمكن أن يعوض عن شيء». ولهذا يجب، ومع كل ما يقع من تنازل عن الحقوق الفردية للمجتمع، يبقى قدر من الحقوق الفردية للأفراد وهو أمر أساسي وجوهري يمثل ضمير الفرد وأخلاقيته أي حرية الضمير وحرية تكوين الرأي، وهو لا يقبل بأن ينتهي العقد الاجتماعي إلى مصادرة حرية الضمير من الآخرين.

3 ـ وإن السيادة لا تتجزأ لأن السيادة هي ممارسة الارادة العامة، ولا يمكن للسيادة أن تقسم إلى أجزاء، لذلك فأن تقسيم السلطات إلى قسمين تشريعية وتنفيذية، يؤول إلى انقسام السيادة ويجعل من نظام الحكم نظاماً خليطاً يرفضه روسو ولا يقبل به.

4 ـ والسيادة في نظر روسو هي مطلقة، ويهدف روسو بذلك إلى أن يعيد للسيادة مجدها، إنه يريد أن تعود للسيادة قوتها كتمثال من الرخام يتحدى العصور، وهي سيادة الشعب سيادة مجموع المواطنين. وان الهيئة السياسية بحاجة للقوة التي تأتي من العقد الاجتماعي كسلطان مطلق على جميع أعضاء الهيئة ما دامت تعمل بتوجيه الارادة العامة.

وهذا لا يعني ان السيادة لا تعرف الحدود أبداً، فإن الذي يحد السيادة هو الشعب نفسه الذي يملك هذه السيادة. والشعب هو السيد المطلق، هو الإرادة العامة أي التصويت الشعبي. وبهذا يفترق روسو عن لوك الذي احتفظ بالحقوق الطبيعية للفرد عند انتقاله إلى حالة الاجتماع، فالفرد لا يفقدها في هذه الحالة بل هي تزداد قوة على قوة.

إن القوة لا يمكن أن تكون مشروعة ولها حق الطاعة على الأفراد إلا إذا صارت حقاً أي اتخذت شكل حق قانوني أو شرعي؛ أما قبل ذلك فهي مجرد قوة مادية لا سند لها من القانون ومن المشروعية. ولهذا يجب أن تنقل هذه القوة المادية التي كان يعتمد عليها الأفراد في حياتهم الطبيعية إلى طور آخر يضفي عليها الشرعية ويكسبها المشروعية حتى تستطيع أن تعمل في إطار مقبول ومستقر في الحياة الاجتماعية.

كيف يمكن أن تنتقل هذه القوة من الطور المادي حيث لا سند لها من الشرعية والقانون؟ يقول روسو ان هذه القوة تتم بالتعاقد بين الأفراد وبين شخصية معنوية أو شخصية جماعية، أي أنه طبقاً لهذا التعاقد الذي حصل في وقت من الأوقات تنازل الأفراد عما كان لهم من سيادة ولكن لمن؟

ليس لأحد أو فرد أو فئة بعينها، بل إلى ما أسماه روسو الكل أو الجماعة أو المجتمع أو الجميع، ومعنى هذا أن روسو يرى ان هناك طرفاً آخر في التعاقد ليس فرداً آخر، وان هذا التنازل قد تم إلى الكل أو إلى المجموع أو الجماعة وليس إلى فرد. وإن هذا المجموع يشكل هيئة معنوية أو جماعة أعضاؤها مجتمعين يكونون الشعب.

وأراد روسو بذلك أن يوفق بين فكرة الديمقراطية وفكرة الحرية، فقال ان السلطة الجماعية والهيئة المعنوية التي تستقر فيها السلطة هي عبارة عن السلطة القائمة على الأساس الديمقراطي لأنها تعبير عن الارادة العامة للمجتمع أو الشعب أو الأمة، وان الحدود أو القيود التي يمكن أن ترد على هذه السلطة فتوقفها عن تجاوزاتها فتتمثل في الحرية والحق المقرر للمواطنين في أن يكونوا الإرادة العامة فيوقفون السلطة بهذه الحقوق ويمنعونها عن الانحراف أو التجاوز، وهكذا أراد روسو أن يوفق بين السلطة والحرية بالمفهوم الذي قال به في العقد الاجتماعي.

ونقـول بعد أن العقـد الاجتماعي الـذي نـادى بـه روسو يمنع من أن تخرج السلطة الجماعية عن أهدافهـا لأن السلطة كيـان وجسم متكامـل ولا يعقـل أن يضر الجسم في أعضـائــه، ولا يعقــل أن تسقط السـلطة الجماعية جميعها في الاستبداد أو الـظلم لأن الانحراف أو الاستبداد لا يمكن أن يقع إذ إنـه لا يعقل ان يضر الجسم بأعضائه المكونة له.

وتقـوم السيـادة كمبـدأ حيـوي في مجمـوع أعضـاء الهيئة السياسية، فالذي يملك السيادة غير مرئي، وهو لم ير قبل اليوم ولن يرى ولن يمس، وبهـذا يفترق عن ذلــك الـذي يقــال أنـه يملك السيــادة في الملكيـات المطلقة.

إن هـذا السيـد غـير المـرئي يمـارس، هـو نفســه وبصورة مباشرة، السلطة التشريعيـة، ان الشعب كله يصوت على القوانين وهذا ما كان يراه روسو بأم عينـه في جنيف التي ولد فيها وانتسب إليها كمواطن فيها.

ولكن السلطة التشريعية وحدها لا تكفي ولابـد من سلطة اخرى لتنفيذ القانون. إن هذه السلطة يجب أن تشكل بحيث يقتصر عملها على تنفيذ القانون، تنفذه دومـاً دون أن تضيف إليه أو تنقص منـه شيئاً، وهـذه السلطة الثـانيـة هي التي يسميهـا روسـو الحكـومـة. وبتعبير آخر، ان روسـو يعطي معنى ضيقـاً للحكومـة التي كـانت تؤخـذ حتى الآن بمفهـومهـا العـام الـذي يتناول سائر السلطات العامة. ليست الحكومة في نظر روسو إلا يد السلطة السيدة، فليس للحكومة القائمة عـلى التنفيذ فحسب أيـة إرادة لأنها تقوم بتنفيـذ ارادة السلطة السيدة.

فـالحكومـة كالموظف تحت أمـرة السلطة السيـدة، سلطة الشعب، ولهـذه السلطة أن تسترد من مـوظفها ما عهدت به إليه أو أن تعدل فيه. فإن روسو لا يترك للحكـومة أي مجـال لرأيهـا الخاص، لأن الحكـومة لا تملك سلطة إنمـا تملك صلاحيـة أو وظيفة، فليس لهـا حق لنفسها أو بنفسها، وبهذا المعنى سيقول روبسبيـير أمام الهيئة التأسيسية: «ليس الملك إلا المـوظف الأول في الأمة»، وليست السلطة التنفيذية، في نظر روســو، سـوى مستخدم مشكـوك في حسن عمله، وقد يبـدل إذا خرج عن الدائرة المحددة المـرسومـة له. فـإذا نظر روسو إلى فصل السلطات فإنما ينظر إليـه من الناحيـة الشكليــة فقط لأنـــه ليس ثمــة في نـــظره سلطتــان متسـاويتان تشريعية وتنفيذية لأنهما عنـده متبـاينتـان لا تتسـاويان، أحـداهما وهي التنفيـذيـة منـدوبـة عن الأخـرى وهي التشريعية، والمنـدوب لممارسـة السلطة ليس مساوياً لمن ندبه إليها. كل ما في الأمر تمييـز بين السلطتين قائم في الـوقت ذاته عـلى التسلسل بينهـما، فالتشريعية هي السلطة السيدة التي توجه التنفيذية.

ومن هنا يجيء حق السلطة السيدة، حق الشعب، في مـراقبـة عمـل الحكـومـة لئـلا يفسـد بـالإرادات الشخصية فيفرق روسو بين التنفيذ بالاتيـان بالأعـمال الخاصة، أو بـالأعمال العـامة، فـيريد أن يكـون تنفيذ القانون الذي يعبر عن الارادة العامة قائماً على الأعمال العامة التي تتسامى عن المصالـح الشخصية ولا تـترك أثراً لغير الارادة العامة.

إن وضع القوانـين بواسـطة الشعب وحده لا يعني الديمقراطية أو الحكم الديمقـراطي وإنما هـو دليل نهج سيـاسي مشروع، أما الحكم الـديمقراطي، فهـو نظام من الحكم يمارس فيه المواطنون جميعاً السلطة التنفيذية مثلما يمـــارسـون السلطة التشريعيــة. وهنــا تجتمــع السلطتان التشريعية والتنفيـذية في يـد الجميع، وهـذا هو الحكم المباشر الكامل.

ولكن روسـو يعترف بـأن تحقيق مثل هـذا النـظام يفـترض دولة صغـيرة، يعـرف الجميـع فيهـا الجميـع ويكون التساوي قائماً في الثروات، وتكون البساطة في العـادات، وليس فيها غـير القليل من مـظاهر الـثروة والغنى والسعي نحـو الكماليـات. أما في دولـة كبيرة، فـانه نـظام خطير يؤول إلى المـزج الخطير بـين الارادة العامة والارادات الخاصة.

الفصل الثاني

أزمة الديمقراطية المعاصرة

لقد وقعت الديمقراطية المعاصرة في أزمات عصيبة ظهرت في نواح عديدة منها، وكان النقد الذي وجهه الأخ معمر القذافي في الفصل الأول من الكتاب الأخضر نقداً علمياً موضوعياً سواء لجهة المجالس النيابية وما آلت إليه من انفصالها عن الجماهير وتحولها إلى سلطة مستقلة عن ناخبيها أو لجهة الأحزاب السياسية وخضوعها لتسلط الأقلية على الأكثرية، أو لجهة تحكم طبقة واحدة بكل ابناء الشعب.

وإننا، سنحاول في هذاالفصل أن نعرض أزمة الديمقراطية المعاصرة وأن نحلل أسبابها وجوانبها وما آلت إليه هذه الأزمة من الحؤول دون سيادة إرادة الشعب ودون التعبير عنها وانعكاسها في أجهزة الحكم، مما أدى إلى ضرب الديمقراطية في صميمها وتحويلها عن مبادئها وأهدافها.

ومن المفارقات العجيبة للديمقراطية القائمة على الأيديولوجية الليبرالية أن يوجد ذلك بين طبيعتها الراعية إلى التصالح والسلام الاجتماعي وبين الطرق التي تم بها انتقال هذه الأيديولوجية من مثل وأفكار ودساتير وتطبيقات سياسية.

وبقدر ما تدعو إليه هذه الأيديولوجية من دعوات سلمية في المجتمعات السياسية، بقدر ما رافق الطرق التي وضعتها موضع التطبيق الثورات والصراعات الدموية.

وبالرغم مما سجلته هذه الأيديولوجية، وباعتراف خصومها من انجازات في الميادين السياسية استطاعت أن تضع فيها نهاية للحكم الشخصي المطلق (اميركا، فرنسا، بريطانيا) حيث أصبح واضحاً تقيد الحاكم بإرادة المحكومين، وحيث أمكن إزالة أوجه التمايز بين المواطنين من الناحية القانونية على الأقل، وحيث ظفرت الحرية بحصانة لا مثيل لها من قبل، بالرغم من هذه الانجازات السياسية والاقتصادية وبالرغم من نقل المجتمع من أطواره البدائية إلى أطوار مستقدمة، فقد تعرضت ولم يمض على تطبيقها سوى نزر يسير من الزمن إلى نقد شديد فنرى هيغل وجوزف ميستر، وبحجة الذود عن السلطة العامة وما ينبغي ان يكون لها من دور في السلطان السياسي، يعلنان أن الثورة الفرنسية لم تأتِ إلا بمبادىء أشاعت الفوضى في النظام السياسي بسبب ما دعت إليه من فردية قاتلة في المجتمع.

ونرى ماركس وانجلز، في منتصف القرن التاسع عشر، يطلعان على العالم بالبيان الشيوعي الذي كان أكبر أهدافه الهجوم على الديمقراطية الليبرالية كما جاءت بها الثورة في كل من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة، فيصفها بأنها حرية العبيد التي عرفتها الديمقراطية اليونانية القديمة، وأنها لن تكون إلا ديمقراطية ناقصة لأنها لا تعنى إلا بالحقوق التجريدية التي لا تخدم مصالح الفرد في شيء، الأمر الذي دفع موريس ديفرجيه إلى أن يصف الليبرالية أو هذه الازدواجية في الأيدلوجية الليبرالية بمن دعي لحضور وليمة وعجز عن الجلوس إلى المائدة، ان الجماهير دعيت إلى حضور وليمة الحرية ولكن سرعان ما وجدت نفسها عاجزة عن الجلوس إلى مائدتها لأن هذه المكانة التي رسمتها للجماهير في المواثيق لم تكن سوى سراب هدام.

ولكن الهجوم على الأيديولوجية الليبرالية ليس وليد هذا العصر، بل إنه يرجع إلى أوائل القرن التاسع عشر عندما كتب أوغست كونت: «إن الأيديولوجية الليبرالية ليست أيديولوجية علمية لأنها لم تستطع أن تبحث بصورة علمية ما ينبغي أن يكون للسلطة من دور».

وتمتد هذه الموجة من النقد للأيديولوجية الليبرالية

إلى أكثر علماء القانون الدستوري الذين يعتبرون في أصلهم من أنصارها فنرى العميد دوغي Duguit يقول: «إن الديمقراطية التي ضحى من أجلها الآباء والأجداد بأرواحهم، بعد تطبيقها ووضعها موضع الممارسة، لا نجد اليوم من يضحي في سبيلها كما كان في الماضي، بعد أن فترت جذوة نشاطها بسبب ما قام من انفصال بين نظريتها وبين واقعها».

وإذا أردنا البحث في أسباب كل هذه الحملات التي شنت على الأيديولوجية الليبرالية، وحول النقد الذي سدد إليها نجد أن الأمر كله يدور حول حقيقة أساسية تتمثل في عجز هذه الأيديولوجية عن إزالة التناقض بين أمرين قامت عليهما:

الأول: ما يسمى بالقطاعات أو المجالات المحجوزة للحرية.

والثاني: تفويض السلطة.

وإذا كانت فئة الملاك التي تمسك بزمام السياسة الليبرالية، تدافع عن المجالات المحجوزة كي تبقي على حق الملكية وتتيح لنفسها إمكانيات أكثر للثراء والتملك، مانعة السلطة العامة من التدخل في المجالات المحجوزة، فإننا نرى الجماهير تذود عن سلطان الإرادة العامة وتعمل على دفع السلطة للتدخل في المجالات المحجوزة كي يمكنها التخلص من الظلم والاحساس الطبقي. وإذا كانت الديمقراطية الليبرالية تقوم على فرضيتين:

الفرضية الأولى: قطاعات محجوزة للحرية لا يجوز للسلطة أن تمسها بشيء، لأن الحرية حق طبيعي في التملك والتظلم والتعبير ومقاومة الجور الخ... حق مقدس لا يجوز للسلطة العامة أن تعدل منه شيئاً، يدافع عنه من أتيح له أن يستثمره وينتفع به.

فإن الفرضية الثانية: التي تقوم عليها الديمقراطية وهي مناقضة للفرضية الأولى: هي تملك المواطنين للسلطة، تمكن الجماهير من الانتفاع منها لأنها وجدت السبيل إلى بسط سلطان الدولة إلى الحد الذي يمكنها من أخذ حقوقها والتخلص من واقعها الممزوج بالشقاء والذل، واقع البون الشاسع بين الجماهير والبورجوازية.

وقد نتج عن كل هذه التيارات التي سددت مهامها بالنقد إلى الأيديولوجية الليبرالية، ما يمكن تسميته ببعث جديد للفكر السياسي والحياة السياسية في أوروبا، يحض الجماهير لتقود ثورات عليها كما قادت الثورات على الحكم الكنسي في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر.

وإن أول نجاح حققته الأيديولوجية الثائرة على الأيديولوجية الليبرالية هو قيام الكومون في باريس بين آذار وأيار 1871 حيث أمكن إقامة حكم شيوعي على أساس بيان ماركس وأنجلز لأول مرة في تاريخ العالم، ولكن هذا الحكم لم يعمر طويلاً بعد ان استطاع تغيير القضاء عليه. إلا أن النجاح الأكبر الذي حققته الأيديولوجية الثائرة على الأيديولوجية الليبرالية قد تمثل في الثورة البلشفية التي قامت عام 1917 في روسيا القيصرية واستطاعت أن تقلب الحكم القيصري الاقطاعي وتقيم حكماً جديداً على أساس الفكر الماركسي اللينيني.

وما لبثت الثورة على الأيديولوجية الليبرالية أن حققت مزيداً من الانجازات في عالم الواقع ولكن بأشكال اخرى حين ظهرت ديكتاتورية موسوليني الفاشية بين عام 1922 وعام 1943، وكذلك الديكتاتوريات الأخرى في اسبانيا وتركيا عام 1923 وبولونيا 1926 والبرتغال. ثم ظهرت ديكتاتورية الملك الكسندر في يوغسلافيا، والديكتاتورية النازية التي قادها هتلر في الثلاثينات من هذا القرن.

وعشية الحرب العالمية الثانية لم يبق من دول الديمقراطية الليبرالية في اوروبا سوى عدد قليل، فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة والبلدان

الاسكندينافية وسويسرا.

وبعد نشوب الحرب العالمية الثانية، وإثر احتلال المانيا للعديد من الدول تناقص هذا العدد ولم يبق منها سوى بريطانيا والسويد وسويسرا.

وبعد نهاية الحرب اتسعت الثورة على الأيديولوجية الليبرالية حيث وصلت الثورة الماركسية إلى الصين والهند الصينية وكوريا ودول شرق اوروبا (بولونيا، يوغوسلافيا، بلغاريا، رومانيا، المانيا الديمقراطية، تشيكوسلوفاكيا، المجر الخ...) وقد أخذت هذه الثورة تعم مناطق اخرى من افريقيا وآسيا والشرق العربي، فتختفي الديمقراطية الليبرالية البرلمانية ولا يبقى من دول الديمقراطية الليبرالية في آسيا سوى الهند ولبنان.

يتبين لنا مما تقدم أن الأيديولوجية الليبرالية بدأت تنحسر ولما يمض على العمل بها سوى وقت قصير، وقد أخذ انحسارها يشتد ويتصاعد حتى بدا اليوم ظاهرة عالمية، وقد انحسرت هذه الأيديولوجية في عالم الفكر كما انحسرت في دنيا الواقع،

فما هي الأسباب التي أدت إلى هذا الانحسار؟

يمكن تصنيف الأسباب التي أدت إلى قيام أزمة الديمقراطية الليبرالية في فئتين:

أسباب تتعلق بأصول الأيديولوجية الليبرالية، وأسباب تتعلق بالأشكال التي وضعت فيها موضع التطبيق، وبمعنى آخر أسباب تتعلق بأصولها الفلسفية واخرى تتعلق بنظمها وأشكالها.

أولاً ـ الأسباب المتعلقة بالأصول الفلسفية لأزمة الأيديولوجية الليبرالية:

ويمكننا تقسيم هذه المجموعة من الأسباب كما يأتي:

1 ـ سبب يتعلق بالأساس الفلسفي لهذه الأيديولوجية.
2 ـ المفاهيم التي قامت عليها.
3 ـ الحكم التمثيلي.
4 ـ الدولة أداة لتحقيق هذه الأيديولوجية.
5 ـ مبدأ فصل السلطات الذي نادى به مونتسكيو.

هذه الأصول الخمسة كانت بذاتها أسباباً لما تردت إليه الأيديولوجية الليبرالية من مصاعب وأزمات.

إن السبب الأول لنشوب أزمة الأيديولوجية الليبرالية يتصل بالأصل الفلسفي الذي تقوم عليه هذه الأيديولوجية، أي بين ما تقول به من تناقض بين السلطة والحرية وأن الحرية لا يمكن كفالتها إلا بالحد من السلطة، ومن هنا جاءت الديمقراطية الليبرالية لتكون مذهباً وأداة للتوفيق بين كفالة الحرية وقيام الحكم في المجتمع السياسي، فالديمقراطية كانت ضماناً للقطاعات المحجوزة للحريات الفردية. إذ لا يجوز لهذه الديمقراطية، وهي الارادة العامة النابعة من ضمير المواطنين، أن تعتدي على المجالات المحجوزة للحرية، لأنها بذلك تعتدي على نفسها.

ولم يلبث هذا التناقض الذي قامت عليه الايديولوجية اليبرالية، أن أصبح عقبة في طريق استمرارها إذ قام صراع بين هذين الاتجاهين: الاتجاه الداعي إلى الحفاظ على الحريات الفردية باعتبارها مجالات لا يجوز أن تصل إليها السلطة، وبين الاتجاه الداعي إلى الذود عن السلطة ودفعها إلى التحرك نحو هذه المجالات بهدف رفع الظلم وإزالة الحرمان الاجتماعي، إلا أن السلطة عجزت عن الوصول إلى هذه المجالات، وقد بلغ الصراع أوجه في قطاع الملكية الخاصة حيث علت النظم الليبرالية من قدرها ولم تتمكن من النيل منها.

ومن هنا تعذر على هذه الايديولوجية أن تنهض بالمهام والأهداف التي جاءت من أجلها أي تحقيق

العدل والمساواة والرخاء في نظام الحكم، وقد انتهى الأمر بهذا الصراع الذي قام بين هذين الاتجاهين أما إلى زوال الايديولوجية الليبرالية والنظم المنبثقة عنها، وأما إلى تحويل هذا المبدأ وتعديله مما يمكن استمرار الحياة الأيديولوجية الليبرالية بعد ادخال تعديلات عليها.

والسبب الثاني لنشوب أزمة الأيديولوجية الليبرالية يكمن في المفاهيم التي حالت بينها وبين ما نمت عليه في أطوارها الأولى، وهي المفاهيم التي دارت حول الحرية والمساواة والملكية الخاصة.

فإن الأيديولوجية الليبرالية، وبالنظر إلى فهمها للحرية على أنها مقاومة سلبية للسلطة وانها مقاومة تحول بين هذه السلطة وبين التدخل في شؤون العباد، فقد أدى هذاالمفهوم للأيديولوجية الليبرالية، إلى أن تكون هذه الحقوق الثلاثة حقوقاً تجريدية ونظرية لا يمكن للمواطن ان يصل إليها إلا بمجهوداته الخاصة ومن خلال المعارك التي يخوضها في نطاق الصراع المادي والاقتصادي، وفي ظل الفردية التي تميزت بها النظم الليبرالية.

فليس هناك من يساعد الفرد الذي لا يملك على أن يملك وليس هناك من سلطة تدعم هذا الفرد لتمكينه من التمتع بالملكية الخاصة التي لم يعد هناك من سبيل إليها إلا عن طريق ما يقوم به الأفراد من تصارع حولها.

ولهذا، فقد ظلت هذه الحقوق حقوقاً نظرية تجريدية وحيل بينها وبين معظم الأفراد في المجتمع الليبرالي، وقد عبر موريس دي فيرجيه تعبيراً صادقاً حول ذلك عندما قال: «إن الأفراد حضروا إلى وليمة الحرية وعجزوا بعد ذلك عن الجلوس إلى مائدتها».

فالحرية والمساواة والملكية الخاصة حقوق نظرية لأن الأيديولوجية الليبرالية تفيد السلطة ولا تسمح لها بأن تتخذ أي موقف يقرب الأفراد من الحقوق التي تحدثنا عنها. والتي زعمت بأنها جاءت لتكفل تمتع الجماهير لها.

ومن هنا فإن الحرية والمساواة والملكية الخاصة في النظم الليبرالية ليست حقوقاً واقعية وفعلية، بل هي حقوق تجريدية، هي رخص تقرر للأفراد الذين يتركون وشأنهم للوصول إلى هذه الرخص.

وبعد ذلك لم يعد من المقبول ان تبقى هذه المفاهيم على ما هي عليه بعد أن استجدت كل هذه التطورات السياسية والاجتماعية، فاتسع الخروج على هذه المفاهيم التجريدية النظرية التي كانت ولا تزال في النظم الليبرالية بعيدة عن تناول الأفراد، ولم يعد من المقبول أن تبقى المساواة مساواة قانونية لا سبيل لتحقيقها لأنها تحتاج إلى السلطة التي تدعم الأفراد كي يصلوا إلى المساواة الحقيقية.

وعلى ذلك، فقد كانت هذه المفاهيم في الحرية والمساواة والملكية الخاصة، عقبة كبرى في طريق استمرار الأيديولوجية.

وأما السبب الثالث الذي كان من الأسباب الرئيسية في نشوب أزمة الأيديولوجية الليبرالية، فهو السبب المتعلق بنظام الحكم التمثيلي الذي اتبعته هذه الأيديولوجية كي يكون سبيلاً للتعبير عن الإرادة العامة.

فإن مذهب سيادة الأمة الذي نودي به كي يكون دعامة من دعائم الحرية لم يلبث أن يصبح وسيلة للاستبداد، لأن القرار السياسي، في إطار هذا المذهب، أصبح من نصيب فئة معينة استطاعت احتكار هذا القرار بسبب السلبية التي فرضت على السلطة. وعلى ذلك، فقد حرمت أكثرية الأفراد من المشاركة الحقيقية في توجيه النظام السياسي في ظل مذهب سيادة الأمة، ذلك أن دعاة هذا المذهب والعاملين على تطبيقه، ما فتئوا يضيقون من دائرة الذين لهم حق الاقتراع العام بذريعة انه لا يجوز أن

يتمتع بهذا الحق إلا من كان قادراً على تقرير مصير الأمة ومستقبلها.

ومن هنا لم يتيسر للجماهير ولا للأفراد أن يسهموا في الاقتراع العام، الذي هو السبيل للوصول إلى الممارسة السياسية وبالتالي إلى السلطة، وأكثر من ذلك حتى الذين أتيح لهم أن يقترعوا لم يستطيعوا أن يشاركوا مشاركة حقيقية إلا خلال وقت محدود من الحياة السياسية، هو برهة الانتخاب ثم ينقطع السبيل بعد ذلك على الناخبين في أن يبدوا رأياً في المشاركة السياسية لأن الوكالة في النظام النيابي هي وكالة نيابية ولأن أعضاء البرلمان ينفصلون عن الناخبين بمجرد فوزهم في الانتخابات ويبقون على استقلالهم طيلة «العقد النيابي» ولذلك قيل أن النواب هم في الحقيقة سادة على الناخبين وليسوا نواباً أو ممثلين لهم.

وقد أصاب العقيد القذافي عندما قال في الكتاب الأخضر بأن المجالس النيابية هي حاجز شرعي يقف بين الشعوب وبين ممارسة السلطة، وقد عزلت هذه المجالس الجماهير عن ممارسة السياسة واحتكرت السيادة لنفسها نيابة عنها.

وإن الجماهير تنفصل نهائياً عن النائب بمجرد انتخابه، كما أنه هو ينفصل عنها نهائياً ويصبح هو المحتكر لسيادتها والنائب عنها في تصريف أمورها.

وأما السبب الرابع في نشوء أزمة الأيديولوجية الليبرالية فيكمن في الدولة ذاتها، الدولة كما صورتها هذه الأيديولوجية على انها أداة تصالح بين الطبقات وبين مختلف القوى والفئات لدى تصارعها في المجتمع السياسي، ولذلك فقد قيل عن الدولة بأنها كائن حيادي بين هذه الطبقات والقوى والفئات وبأنها الحكم في كل ما يحترم بينها من صراع على أساس أن الدولة في ظل الأيديولوجية الليبرالية، هي أداة تصالح وتفاهم وأنها أعلى من الجميع ولذلك فهي تقوم بدور الحكم بين الجميع، إلا أن الدولة، بالنظر لطابع السلبية المفروض على السلطة تجاه المجالات المحجوزة للحرية، لم تلبث أن سقطت بيد فئة معينة هي الفئة ذات السيطرة الاقتصادية التي تتحكم بالانتخاب وبالسلطات والقانون وغدت الدولة أداة بيد هذه الفئة المحتكرة للقوة السياسية.

ولهذه الأسباب، لم تستطع الدولة أن تكون أداة تصالح، ولم تستطع أن تكون حكماً بين القوى والفئات المتصارعة بعد أن صارت أداة بيد طبقة معينة أو فئة معينة. ولذلك فإنها انتهت إلى السقوط أو إلى التحوير والتطوير في البلدان التي استطاعت أن تحور وتطور.

والسبب الخامس الذي أدى إلى نشوء أزمة الأيديولوجية الليبرالية هو مبدأ الفصل بين السلطات. إذ ان الفصل الذي نادى به مونتسكيو لم يكن في الحقيقة واقعاً في أي نظام سياسي استند إليه، فالولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، التي كانت أشد الدول الليبرالية أخذاً بهذا المبدأ لم تستطع أن تطبق مبدأ الفصل بين السلطات الذي نادى به مونتسكيو، وقد تطورت العلاقات بين رئيس الولايات المتحدة وبين الكونغرس حتى انتهى الأمر إلى أن يكون هناك تعاون بين السلطة التنفيذية على يد الرئيس وبين السلطة التشريعية على يد الكونغرس، وأن تكون هذه العلاقة غير تلك التي نادى بها مونتسكيو.

ولعل الصراع بين الرئيس وبين الكونغرس يعطي الدليل على أن الفصل بين السلطات لا يمكن أن يكون كما نادى به مونتسكيو، ولابد أن ينتهي العمل بمبدأ الفصل بين السلطات إلى احدى نتيجتين:

1 ـ أما تفوق السلطة التنفيذية إلى الحد الذي تتحول معه إلى ديكتاتورية.

2 ـ وأما تفوق السلطة التشريعية عندما يكون هناك أحزاب متعددة متصارعة لا تسمح للسلطة التنفيذية أن تظفر بالقوة والاستقرار بحيث تصبح تابعة للمجلس التشريعي كما حدث إبان عهد

الجمهوريتين الثالثة والرابعة في فرنسا، وفي دول وسط وشرق اوروبا بعد الحرب العالمية الثانية.

والحقيقة أن هناك شيئاً آخر أخطر ينتج عن الأخذ بمبدأ فصل السلطات يملي علينا طرح السؤال التالي: هل أن الفصل بين السلطات الذي تنادي به الأيديولوجية الليبرالية هو صراع بين السلطات في قمة النظام أم صراع بين أطراف في قاعدة النظام السياسي؟

للإجابة على ذلك نقول أن هذا الصراع هو صراع بين أطراف السلطة في القمة وليس في القاعدة لأن السلطات في ظل الأيديولوجية الليبرالية، سواء كانت تشريعية أم تنفيذية، وبالنظر للأسباب التي تحدثنا عنها، تنقطع عن تمثيل المواطنين طبقاً للمذاهب والمفاهيم التي قامت عليها هذه الأيديولوجية.

ولذلك فإن الصراع الذي تقوم به كل سلطة ضد الأخرى إنما هو دفاع كل سلطة عن نفسها واختصاصاتها، وليس دفاعاً عن مراكز القوة في القاعدة السياسية.

ثانياً: الأسباب المتعلقة بالأشكال والمؤسسات والنظم العملية لتطبيق الأيديولوجية الليبرالية:

إن هذه الأسباب تشكل قضايا آثارها تطبيق الأيديولوجية الليبرالية في الأنظمة التي أخذت بها، ومن هذه الأسباب ما يتعلق بالأحزاب السياسية، وبالاقتراع في الانتخابات وبمستوى الكفاءة ومنها ما يتعلق بالسلطة التشريعية أو بالسلطة التنفيذية أو بتوزيع المسؤولية.

١ ـ الأحزاب السياسية

إن الأحزاب السياسية، سواء في الأنظمة الليبرالية أم في الأنظمة الكلية، بدلاً من أن تكون المؤسسات الصحيحة للعمل في قاعدة النظام السياسي، لم تلبث أن خضعت لتسلط الأقلية على الأكثرية فنجد الحزب بالغاً ما بلغت قوته أو عدده، مسخراً من قبل فئة معينة تقود هذا الحزب وتسير شؤونه وتوجه مقدراته هي فئة الزعامة في الحزب بحيث يمتزج الولاء للحزب بالولاء للزعامة وتمتزج ذات الحزب وذات الزعامة. وبدلاً من أن يكون الحزب سبيلاً للتعبير عن الجماهير والأفراد الذين انضموا إليه لمساعدتهم في تكوين رأي في الحياة والمجتمع، يصبح أداة لتسليط الأقلية المسماة بالزعامة على أكثرية أفراد الحزب.

من هذه الظاهرة، وفضلاً عما تقدم من أن طبيعة النفس البشرية تميل إلى التعلق بمن يتفوق في الحياة السياسية، فإن هناك أسباباً أخرى أدت إلى ذلك في طليعتها تعقد الحياة ونشوء المشاكل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بحيث أصبح يصعب على الفرد الذي هو على حد معين من الثقافة، أن يحيط بهذه المشكلات مما يمكنه من تكوين الرأي العميق الذي ينير له الطريق ويمكنه من أن يتخذ قراراً يقرر المصير.

ومن هنا أصبح الأفراد بحاجة للاعتماد على فئة الزعامة كي تمد الجماهير بالآراء التي تكونها حسب ما تقتضي مصالحها الخاصة، وعلى الأخص الاقتصادية منها التي حالت بين جماهير الأحزاب وبين أن تكون رأياً واضحاً كي تتخلص من الظلم الاجتماعي وتتمتع بالمستوى المطلوب الذي يمكنها من أن تنعم بالمساواة السياسية التي تقوم عليها الأيديولوجية الليبرالية.

وقد ساعد وضع الأحزاب السياسية وما آلت إليه من فشل في النظم الليبرالية في تحقيق الأهداف التي جاءت من أجلها، وفي دفع هذه الأنظمة إلى الأزمة التي تتخبط فيها.

فنجد أن هذه الأحزاب، التي جاءت لتكون تعبيراً عن رأي الجماهير بشكل منظم، لم تلبث أن سقطت في الحياة السياسية، تحت الرأي المستبد الذي هيمنت

وسيطرت به الأقلية على الأكثرية. ثم نجد هذه المؤسسات، بدلاً من أن تكون مرآة صادقة للتعبير عن الرأي العام، التي جاءت من أجل التعبير عنه. نجدها وقد أصبحت مولداً لهذا الرأي العام، دون أن تكون الانعكاس الذي يعبر عن حقيقة الجماهير بل عن حقيقة مشاعر من انتهى إليه زمام القيادة فيها.

وبدلاً من أن تكون هذه الأحزاب أداة استقرار نراها قد أصبحت أداة اضطراب كما بينا، وقد كانت كثرة الأحزاب واحداً من العوامل الرئيسية في فشل النظم الليبرالية في أكثر من دولة من الدول التي أخذت بالأيديولوجية الليبرالية.

ونرى الأحزاب، بدلاً من أن تكون أداة للوحدة الوطنية، أو اتحاد الشعب، نراها، وقد أصبحت أداة لتمزيق هذه الوحدة وفك عراها بحيث ينقسم الشعب على أساس أيديولوجي أو اقليمي أو طائفي أو غير ذلك من العوامل التي رفعتها الأحزاب شعارات، لم تلبث أن صارت أداة للصراع والانقسام بين أفراد الشعب الذي أصبح شيعاً منقسمة بعضها على البعض الآخر.

وقد أصبحت الأحزاب، في النظم الليبرالية، فضلاً عن كل ما سبق الحديث عنه، أداة لخنق حرية النائب، صارت وكأنها مؤسسات دكتاتورية تتحكم بأصوات النواب الذين أصبحوا أتباعاً لا يملكون من أمرهم شيئاً لأنهم مدينون للأحزاب بالوصول إلى البرلمان وأحياناً بالوصول إلى الوزارة وبكل ما يقومون به من نشاط في الحياة السياسية وحتى في تكوين الآراء ومناقشة القوانين وسن التشريعات، بحيث أصبح النائب لا يستطيع أن يدلي برأي أو يوافق على قرار إلا إذا عاد إلى حزبه بسبب تعقد الحياة السياسية.

ومن هنا غدت الأحزاب عقبة وسبباً حال بين الايديولوجية الليبرالية وإن تحقيق الأهداف التي قامت من أجلها.

2 ـ الاقتراع العام

نجد أن عيوب الأيديولوجية الليبرالية تنعكس على نظام الاقتراع العام لأسباب متعددة، فيوصف الناخب في ظل هذه الأيديولوجية بأنه سيد يسهل تضليله واستغفاله.

فهو لم يتمتع بالجدارة الكافية للمشاركة السياسية واختيار الأجدر لتولي الحكم باسمه.

وهو لم يظفر في الوقت الحاضر بشكل خاص، بتلك التربية السياسية التي أصبحت شرطاً لازماً لممارسة دوره على الوجه المطلوب.

والسبب في ذلك كله يعود في أساسه إلى تعقد مشكلات الحياة في العصر الحاضر، بعد أن صار التعرف على هذه المشكلات وابداء الرأي الصائب فيها من أصعب المهام، فأصبح الناخب فريسة للحيلة والخداع والرشوة والمصلحة وللضغوط التي تمارسها عليه الفئات صاحبة القرار السياسي التي تهيمن على المقررات الاقتصادية مما أفسد إرادته وعطل انعكاسها بصورة صحيحة في البرلمان.

ومن هنا كانت الحاجة ماسة لتقويم نظام الاقتراع وإلا تعذر العمل بهذه الأيديولوجية، والناخب الذي هو محورها وأساسها على هذه الحال من التخلف والعجز عن النهوض بمسؤولياته.

3 ـ ضعف مستوى الكفاءة لدى النائب:

إن من أسباب الأزمة التي وقعت فيها الأيديولوجية الليبرالية ضعف مستوى الكفاءة لدى النائب الذي لا يعتمد على الأخلاق والضمير بقدر ما يعتمد على قدراته الخاصة في استجلاب الناخبين ورفع الشعارات الكاذبة واستعمال مختلف الوسائل من ضغط وتضليل وحيلة ورشوة، واعتماد على المهارات التي يكتسبها من خوض المعارك الانتخابية التي توصله إلى المجلس النيابي، بدلاً من اللجوء إلى

الوسائل التي تجعل منه عضواً صالحاً جديراً بالرسالة التي يعهد بها إليه.

وقد انتقل هذا الأمر إلى الوزراء الذين لا يتمتعون بالمستوى السياسي والعلمي المطلوب في النظم الليبرالية، إذ أصبح هؤلاء، كما يقول بارثيلمي، يتدافعون لتسلم مناصب الوزارة دون أن يلحظوا ما يحتاج إليه هذا المنصب من قدرات فائقة ومن جدارة في موضوعات الحكم والتنظيم الاقتصادي والسياسي، وفي توجيه مقدرات المجتمع السياسية والاجتماعية: ومن هنا صار ينظر إلى الوزراء على انهم أشخاص غير مختصين تبوأوا المناصب الوزارية وسائل لا توحي بالاطمئنان والثقة.

4 ـ السلطة التشريعية في الأنظمة الليبرالية

إن ضعف انعكاس إرادة الناخبين في السلطة التشريعية يبدو في تمثيل النائب للناخبين، إذ نرى أن السلطة التشريعية، حتى ولو كان تمثيلها للناخبين صادقاً، لا تستطيع أن تدعي الصدق في هذا التمثيل طوال المدة التي يمارس خلالها النائب اختصاصاته. فالبرلمان يستطيع أن يتخذ القرارات بالأغلبية، أغلبية الحاضرين فاذا ما أردنا أن نتعرف على مدى تمثيل المجلس النيابي للناخبين لا يجب أن ندخل في حسابنا أنه يتخذ قراراته بأغلبية الناخبين:

فهذا المجلس لا يمثل كل أفراد الشعب بل أغلبيتهم، والقوانين لا تسن بإرادة كل أعضاء البرلمان بل أكثريتهم، وهكذا لا يمكن اعتبار هذا التمثيل تمثيلاً لأكثرية الناخبين لأن القوانين والقرارات، فيما عدا حالات خاصة، تتخذ بأغلبية الحاضرين.

وإن النائب، طوال عهد النيابة، يكون مستقلاً ومنفصلاً عن الناخب الى الحد الذي أصبح معه هذا النائب يسود الناخبين ولا يمثلهم، وبدلاً من أن يكون ممثلاً للشعب فإنه يصبح سيداً له، سيداً حتى على اولئك الذين انتخبوه وبعثوا به إلى المجلس النيابي.

كما أن أعضاء المجالس النيابية يكونون في الحقيقة ممثلين لأشخاصهم ومصالحهم أكثر من تمثيلهم للإرادة العامة والرأي العام ومتطلبات الشعب، بحيث صار كل واحد منهم يتحدث عن منطقته الانتخابية وعن دائرته أكثر بكثير مما يتحدث عن المصالح العامة مما دفع أحد أعلام المفكرين في فرنسا إلى القول: إن النائب هو سفير إقليمه في البرلمان.

5 ـ السلطة التنفيذية

نرى السلطة التنفيذية في النظم الليبرالية أما أن تكون تابعة للبرلمان نتيجة لتعدد ا لأحزاب وعدم تأمين الاستقرار الوزاري، وأما أن تكون متفوقة على السلطة التشريعية إلى الحد الذي تذكرنا فيه بالدكتاتورية والحكم الفردي، وذلك عندما لا يتسنى للسلطة التشريعية أن تنبري لها وتوقفها عند حدها في عملية لاعادة التوازن بين السلطات. وهكذا أصبحت السلطة التنفيذية في النظم الليبرالية اما ان تكون عاجزة عن النهوض بمسؤولياتها بسبب تدخل المجلس النيابي ومحاولته إسقاطها، وإما أن تكون مستقلة عنه فتجعله تابعاً لها وتهيمن على تسييره وتفقده دوره في الرقابة على أعمالها. فيفقد النظام الليبرالي دوره في تأمين التوازن بين السلطات، وإقرار القاعدة القائلة بأن السلطة يجب أن تحد السلطة.

6 ـ توزيع المسؤولية

إن توزيع المسؤولية في النظم الليبرالية يتيح لمن بيدهم السلطة التهرب من هذه المسؤولية والقاءها على أطراف أخرى. فترى العاملين في نطاق الأحزاب مثلاً يلقون بمسؤوليات الأخطاء على الأحزاب التي لا ينتمون إليها. ونرى الوزراء وحتى كبار الموظفين يحاولون أن يجدوا غطاء لمسؤولياتهم يحتمون وراءه. فالوزير مثلاً لا يسأل مسؤولية كاملة عن القرارات التي يصدرها لأنه ليس هو الذي درس وبحث

مشروع القرار ولأن عناصر الدراسة جاءت من الفنيين في وزارته بحيث لا يبقى له إلا اتخاذ القرار. ولا يمكن بالتالي محاسبته محاسبة كاملة عن الأخطاء التي يرتكبها.

علاج الأيديولوجية الليبرالية وتقويمها

هل يمكن أن يكون هناك تقويم للأيديولوجية الليبرالية، وكيف يتم هذا التقويم؟

يمكن تقويم الأيديولوجية الليبرالية بالوسائل التالية:

1 ـ الوحدة الوطنية أو التضامن الوطني:

إن الوحدة الوطنية هي أساس جوهري في أي مجتمع أو نظام سياسي فهي أساس لا يمكن الاستغناء عنه مهما بلغ الصراع بين أبناء الشعب وفئاته، ومهما بلغ هذا الصراع فإنه لا يجوز أن يصل إلى الأساس الجامع فيمزق الوحدة والكيان والأساس المشترك في ظل كيان معين يتمتع بالوجود السياسي المستقل.

وقد قال غوستاف لوبون: إذا الشعب الذي لا يستطيع ان يحقق وحدته الوطنية لا شك أنه واقع تحت نير الاستعباد، انه عندئذ لا يستحق أي حق من الحقوق حتى الحق بأن يكون له تاريخ.

ولا يجوز أن نختلف على كيان الوطن، على السيادة والاستقلال والكيان الوطني الذي وجد فيه الشعب ليعيش حياة سيدة مستقلة.

وهناك أمثلة في التاريخ نجد فيها أن الخلافات قد وصلت إلى حدود قصوى بعد أن تعددت الأحزاب واحتدم الصراع فيما بينها ولكنها لم تفقد معنى الاستقلال والاستقرار بل ظلت تعيش حياة مستقلة مستقرة في ظل أنظمة سياسية واحدة: سويسرا، بلجيكا وهولندا.

2 ـ التطور

من أهم الأسباب نجاح النظام السياسي والقانوني وانجع الوسائل التي تضمن له استمرار الحياة أن يكون متطوراً. فالتعصب والجمود على مظهر واحد أو تطبيق واحد للأيديولوجية أو المبدأ لا يستقيم مع سنة التطور والمواكبة، لذلك، فأننا نجد بلداً كبريطانيا وهو الذي استنبط النظام البرلماني والنظام الانتخابي، يبقى، ولأسباب تاريخية تتعلق بمزاج الشعب، على ما يسمى بمجلس اللوردات، وبذلك يخرج عن منطقه الليبرالي لأن بعض أعضائه يعينون عن طريق البلاط، ولذلك لم يجد الشعب البريطاني بأساً من أن يبقى على هذه المؤسسة رغم كونها تخرج على المنطق الليبرالي الذي ساد في الدولة البريطانية أولى الدول الليبرالية في العالم، مما يدل كيف أن التطور المناقض للتعصب، هو أحد الوسائل التي يمكن أن يبقى فيها المرء على نظام معين إذا هو عمد إلى تطويره. ومن الأمثلة على ذلك أن دستور عام 1791 ودستور عام 1793 في فرنسا كانا من أكثر الدساتير الفرنسية تجاوباً مع الأيديولوجية الليبرالية وأكثرها استظهاراً لمعانيها التي تتجلى بالصياغة الرائعة التي خرج بها هذان الدستوران، ورغم ذلك فقد كان هذان الدستوران أقصر الدساتير الفرنسية عمراً، بل كانا أقل الدساتير الفرنسية حظاً من التطبيق والتنفيذ.

في حين نجد أن دستور الجمهورية الثالثة لعام 1875 الذي أعد كي يكون دستوراً موقتاً من قبل أعضاء ملكيين في اتجاهاتهم، ريثما تعاد الملكية إلى فرنسا فقد كان هذا الدستور أقصر الدساتير الفرنسية نصاً وأطولها عمراً في فرنسا إذ استمر العمل به حتى الحرب العالمية الثانية.

ونستخلص من ذلك أن التعصب للأيديولوجية في صيغها الأولى والجامدة ينتهي لا محالة إلى سقوطها.

وأن الديمقراطية البرلمانية ليست من الأيديولوجية

الليبرالية في شيء لأنها يجب أن تكون مباشرة

ومن هنا ظهر في العالم ما يسمى بالفلسفة الوسطية في التفكير السياسي والدستوري، وهذه الفلسفة هي التي ستكون السبيل الثالث لتقويم الأيديولوجية الليبرالية.

وإن كلمة وسط تعني في اللغة العدل والمزيد من الفضل والخير والاعتدال دون تطرف في هذا الاتجاه أو ذاك.

وإذا كان هذا معنى الوسطية لغة، فإنه في الفكر الدستوري والسياسي معناه شيء قريب من ذلك أن البحث عن أعدل الأشياء وأصلحها وأكثرها ملاءمة للأهداف والمصالح والمتطلبات والتطلعات في الحياة السياسية والدستورية.

والوسطية الدستورية والسياسية لا تجمد عند مظهر شكلي أو قالب معين، فهي تؤمن بأيديولوجية ليبرالية فعلية، لكنها تعنى بجوهر هذه الأيديولوجية وليس بأشكالها، فتقف عندها مقدسة.

وحتى إذا سقطت هذه الأشكال والمظاهر تحت تأثير التطورات، فالأيديولوجية الوسطية هي الفلسفة التي تنظر إلى الفكر الدستوري والسياسي على انه وحدة سياسية متصلة بل وحدة جغرافية ومكانية متكاملة.

وعلى ذلك، فإن الأيديولوجية الوصفية ليست في الجمع بين مبدأين متناقضين، وليست عملية حسابية تجمع فيها بين المبدأ ونقيضه ثم نقسم المجموع على اثنين، بل الذي نعنيه هو أن نأخذ بمزايا كل نظام ونكيف شكل النظام الجديد على النحو الذي يجعله قابلاً للحياة في المجتمع الذي وجد فيه.

فقد استطاعت الوسطية اصلاح الكثير من مفاهيم الأيديولوجية الليبرالية والأيديولوجية التسلطية بعد أن دخلت على هذه المفاهيم، وقد جاء الدستور السوفياتي الجديد تعبيراً عن ذلك.

وأنه بفضل هذه الفلسفة، أصبح لمفهوم الحرية في الأيديولوجية الليبرالية أن ينتقل من معناه التجريدي وان يصبح واقعاً عملياً بحيث انه لم تعد الحرية مقاومة السلطة بل امتلاكها. وبحيث انه لم تعد المساواة بين المراكز القانونية وحسب بل المساواة الحقيقية التي توجب على السلطة تمتع الأفراد بها، وأصبحت الملكية وظيفة اجتماعية، ومن هنا لم تعد المجالات المحجوزة تتمتع بتلك المكانة المقدسة التي كانت لها في الماضي وبفضل هذه الوسطية لم تعد الحقوق مجرد رخص بل أصبحت ديوناً على الدولة وأصبحت السلطة ملزمة بالإيفاء بها وإلا فقدت مبرر وجودها.

وإن هذه الفلسفة الوسطية قد أخذت من كل فلسفة ومن كل نظام بحيث تمكنت من الملاءمة بين الأيديولوجية الليبرالية وبين الأيديولوجية الكلية.

ويعود للفلسفة الوسطية الفضل في كل مظاهر التصالح: ومن الأمثلة الدستورية على ذلك دستور الجمهورية الرابعة (1946) ودستور الجمهورية الخامسة (1958) في فرنسا حيث تم تحقيق التصالح بين التيار الفردي والتيار الاشتراكي.

وإلى الفلسفة الوسطية يعود الفضل في انقاذ مبدأ الفصل بين السلطات إذا أوجدت بين هذه السلطات نوعاً من التوازن والتعاون. وإلى هذه الفلسفة يعود الفضل في الجمع بين الديمقراطية البرلمانية والديمقراطية المباشرة عند الأخذ بمبدأ الاستفتاء الذي مكن الشعب من المشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية.

وهناك نظم كثيرة أخذت بالاستفتاء منها: سويسرا، فرنسا في دستوري 1946 و 1958 والولايات المتحدة الأميركية، وعدد آخر من دول اوروبا الغربية كبلجيكا وهولندا وحتى ان بريطانيا التي عرف نظامها بالتمسك بالنظام البرلماني أصبحت تشرك أفراد الشعب في الحياة السياسية والاقتصادية، فإن استفتاء

عام 1974 حول الموقف من النقابات العمالية قد طور النظام البرلماني في بريطانيا من البرلمانية الجامدة إلى الديمقراطية المباشرة أو نصف المباشرة، وكذلك استفتاء عام 1975 حول الاشتراك في السوق الأوروبية المشتركة يشكل نموذجاً آخر أظهرت فيه بريطانيا تحولها عن النظام السياسي.

وإن الأحزاب ضرورية في الحياة السياسية ولكن يجب إصلاح وضعها وتقويمها. وقد قال كلسن: إن مهاجمة الأحزاب في مهاجمة الديمقراطية في معناها المصيري لأن الفرد هو بحاجة للأحزاب.

وإن الواقعية أو الإحالة، هي الوسيلة الأخرى التي يحسن التحدث عنها في معرض الحديث عن تقويم الأيديولوجية الليبرالية فنقول ان النظام السياسي ليس مجرد نصوص ومبادىء بل هو روح وتطبيق ومسألة تربية سياسية ومزاج خصب، وتدخل عوامل أخرى قد تكون دولية أو من محض الصدفة من شأنها التأثير على تطبيق تلك النصوص والمبادىء.

الفصل الثالث
الحل

يقول العقيد معمر القذافي في الكتاب الأخضر: «إن الحل يكمن في ايجاد أداة حكم ليست واحدة من كل تلك الأدوات محل الصراع والتي لا تمثل إلا جانباً واحداً من المجتمع، أي إيجاد أداة حكم ليست حزباً ولا طبقة ولا طائفة ولا قبيلة، بل أداة حكم هي الشعب كله، وليست ممثلة عنه ولا نائبة (فلا نيابة عن الشعب) و(التمثيل تدجيل)، وإذا أمكن إيجاد تلك الأداة، إذن انحللت المشكلة وتحققت الديمقراطية الشعبية، وتكون الجماعات البشرية قد أنهت عصور الاستبداد والنظم الدكتاتورية وحلت محلها سلطة الشعب».

وهكذا فقد قدم الكتاب الأخضر الحل النهائي لمشكلة أداة الحكم ورسم الطريق أمام الشعوب لتنتقل من عصر الدكتاتورية إلى عصور الديمقراطية الحقيقية، وإن هذه النظرية الجديدة تقوم على أساس سلطة الشعب دون نيابة أو تمثيل وتحقق ديمقراطية مباشرة بشكل منظم وفعال، غير تلك المحاولة القديمة للديمقراطية المباشرة المفتقرة إلى إمكانية التطبيق على أرض الواقع والخالية من الجدية لفقدانها للتنظيم الشعبي على المستويات الدنيا.

ولئن كانت الديمقراطية نصف المباشرة تطبق اليوم في بعض البلدان، فإن هذا النوع من الديمقراطية يقوم على التعاون بين المواطنين وبين ممثليهم؛ ويطبق نموذجان أساسيان من اجراءات الديمقراطية نصف المباشرة: فالمواطنون يمكنهم أن يتدخلوا أولاً لإجبار ممثليهم على تبني قضية ما: إنها المبادرة الشعبية التي تتحقق عملياً بأن يوضع مشروع إصلاحي عن طريق عريضة موقعة من عدد من المواطنين، فإذا رفض الحاكمون متابعة هذا المشروع فانه يجري تصويت شعبي عليه، فإذا تبنته أكثرية المواطنين يصبح الحاكمون ملزمين بتطبيقه.

إن فعالية هذا الأسلوب تختلف حسب ما يكون الأمر متعلقاً بمبادرة مصاغة اتخذت بكل مشروع قانون حقيقي، أو شكل مبادرة غير مصاغة تتضمن إشارة عامة بسيطة إلى الإصلاح المطلوب تحقيقه: ففي الحالة الأولى يصل الشعب مباشرة إلى تحقيق القسم الأكبر من التدبير التشريعي.

وكذلك، فإن المواطنين يمكنهم التدخل عن طريق الاستفتاء، فإن الممثلين (البرلمان أو الحكومة) في هذه الحالة يحضرون نصاً يدعى إلى التصويت عليه كل المواطنين، بالاقتراع العام. فإذا وافقوا عليه، يصبح هذا النص قانوناً، وإذا رفضوه فلا يطبق.

وهنا يجب أن نوجه انتقادين للاستفتاء: فإنه يؤخذ أولاً على الاستفتاء في فرنسا مثلاً أنه تحول إلى (Plebisciet) أي التصويت على الثقة الشخصية برجل

ما، في حين ان الاستفتاء في الأساس هو الموافقة على نص ما أو رفضه.

وأما في سويسرا، بلد الاستفتاء، فليس الأمر شديد الوضوح، فإذا تمكن المواطنون أن يبعدوا عن السلطة من طلب الاستفتاء على شخصه، فإن هذا الأسلوب قد يؤدي إلى إقالة الشخص المنتخب، وهذا أمر ديمقراطي جداً.

ويؤخذ على الاستفتاء ثانياً أن له نتائج محافظة، إذ أن أكثر الاستفتاءات قد أدت في سويسرا مثلاً إلى المحافظة على الوضع الحالي (Statuquo) وإلى رفض مشاريع الاصلاح، فإذا كانت سويسرا البلد الديمقراطي الوحيد الذي يرفض إعطاء حق الانتخاب للنساء، فإن ذلك ناتج عن معارضة المواطنين في الاستفتاءات أو الجمعيات الشعبية، وإلى الطابع المحافظ للمواطنين السويسريين.

ويقول العقيد معمر القذافي في الكتاب الأخضر: «ان الاستفتاء تدجيل على الديمقراطية، وان الذين يقولون (نعم) والذين يقولون (لا) بكلمة واحدة، ان ذلك أقسى وأقصى نظام دكتاتوري كبحي. ان الذي يقول (لا) يجب أن يعبر عن سبب ذلك وكذلك الذي يقول (نعم).

وإذا كانت الديمقراطية المباشرة قد طبقت في الديمقراطيات القديمة حيث كانت الجمعيات العامة للمواطنين تتخذ القرارات، ولا يزال يعمل بها في أيامنا هذه في ثلاث مقاطعات سويسرية واقعة في أعالي الجبال وقليلة السكان هي: مقاطعة Glaris ومقاطعة Appenryell ومقاطعة Untermals، فإن هذه المقاطعات الثلاث قد حافظت على الجمعيات الشعبية للمواطنين: (Cands gemeinde) وتجتمع هذه الجمعيات مرة في كل سنة، وبالتحديد في يوم أحد من شهر نيسان أو شهر أيار في أحد المروج أو احدى الساحات العامة. وتحضر أعمالها بواسطة مجلس منتخب للمقاطعة (جمعية سياسية مصغرة). وتصوت الجمعيات الشعبية على القوانين والموازنة والتعديلات الدستورية.

وقد جاء في الكتاب الأخضر: أنه «إذا أمكن إيجاد أداة حكم الشعب كله، فإن مشكلة الحكم تحل نهائياً ويتم عند ذلك تحقيق الديمقراطية الشعبية وتكون الجماعات البشرية قد أنهت عصور الاستبداد والنظم الدكتاتورية وحلت محلها سلطة الشعب. وبذلك يكون الكتاب الأخضر قد قدم الحل النهائي لمشكلة أداة الحكم ورسم الطريق أمام الشعوب لتعبر عصر الدكتاتورية إلى عصر الديمقراطية الحقيقية».

ويضيف الكتاب الأخضر «إن هذه النظرية الجديدة تقوم على أساس سلطة الشعب دون نيابة أو تمثيل، وتحقق ديمقراطية مباشرة بشكل منظم وفعال، غير تلك المحاولة القديمة للديمقراطية المباشرة المفتقرة إلى إمكانية التطبيق على أرض الواقع والخالية من الجدية لفقدانها للتنظيم الشعبي على المستويات الدنيا. وان الديمقراطية المباشرة هي الأسلوب المثالي الذي ليس محل نقاش أو خلاف في حال تحققه واقعياً».

«وان النظرية العالمية الثالثة تقدم لنا تجربة واقعية للديمقراطية المباشرة فتحل مشكلة الديمقراطية نهائياً في العالم».

وقد اعتبر الكتاب الأخضر «ان الشريعة الحقيقية لأي مجتمع هي العرق أو الدين، فالدستور عبارة عن قانون وضعي أساسي يحتاج إلى مصدر يستند عليه حتى يجد مبرره».

كما اعتبر «أن مشكلة الحرية في العصر الحديث هي ان الدساتير صارت شريعة المجتمع، وأن تلك الدساتير لا تستند إلا على رؤية أدوات الحكم الدكتاتورية السائدة في العالم من الفرد إلى الحزب؟ وأن القانون الوضعي قد حل محل القانون الطبيعي، ففقدت المقاييس».

واعتبر ان «الحرية مهددة ما لم يكن للمجتمع شريعة مقدسة وذات أحكام ثابتة، غير قابلة للتغيير أو التبديل بوساطة أي أداة من أدوات الحكم، بل أداة الحكم هي الملزمة باتباع شريعة المجتمع».

وهنا لابد من عرض أفكار الفيلسوف الانكليزي جون لوك حول القانون الطبيعي، فالحالة الطبيعية لدى لوك هي حالة الحرية الكاملة وحالة المساواة، وهي لا تعني الإباحية ولا تتجاوز نطاق التساوي، فهي لا تستتبع حرب الجميع على الجميع، فالرجل في نظر لوك اخلاقي بطبيعته، متعلق بقرينه. وإن كل فرد، كوحدة متميزة من النوع البشري يساوي أخلاقياً أي فرد رغم مظاهر الفرق في القوة الطبيعية والامكانيات المادية. وليس قانون الطبيعة أو الحق الطبيعي قانون الوحشية وحكم الضعفاء بالأقوياء، بل هو الذي يحدد حقوق كل فرد وواجباته بالنسبة لنفسه وللآخرين، تبعاً للعقل الطبيعي الذي يعلم الناس جميعاً، إذا هم رجعوا إليه، انهم ما داموا متساوين ومستقلين، فليس لأحد منهم أن يؤذي آخر في حياته أو صحته أو حريته أو ماله.

ولكي لا يتعدى الانسان على حقوق الآخرين، فإن كل رجل يملك في هذه الحالة الطبيعية سلطتين أو حقين رئيسيين: حقه في أن يعمل كل ما يراه ضرورياً لحفظ بقائه والحفاظ على الآخرين، وحقه في أن يقمع من غير غضب ولا وازع ثأر، كل المخالفات لمفاهيم قانون الطبيعة، إن له ان يوقع العقوبات التي يمليها العقل الهادىء والضمير المتجرد وتكون متناسبة مع الخطأ، فلا تستهدف إلا التعويض عن الضرر الواقع والحيلولة دون وقوع مثله في المستقبل. تلك حالة من الحرية، بالتأكيد، ولكنها حرية عاقلة لا تسمح بأي تجاوز بل تقمع كل تجاوز، لأن حالة الحرية لا تقبل الإباحية ولا تعني انطلاق الغرائز.

ومن بين الحقوق الطبيعية في هذه الحالة الطبيعية يقوم حق الملكية الخاصة لأنه جزء لا يتجزأ منها.

ولوك هو القائل: «ليس لأحد أن يؤذي آخر في ماله» فللفرد مال يتملكه، وحق الملكية حق طبيعي سابق لكل اتفاق اجتماعي، انه نموذج للحقوق الطبيعية. وبذلك يتميز لوك من الرواقية والنصرانية اللتين تعتبران الملكية الخاصة مؤسسة اتفاقية لا طبيعية.

ولا شك أن الله أعطى الأرض للناس بالاشتراك فيما بينهم، ولكنه أعطاهم العقل أيضاً، والعقل يقضي بأن تستثمر الأرض على أحسن وجه وبأحسن مردود، وهذا ما يتطلب تملكاً فردياً لثمار الأرض أولاً، وللأرض في ذاتها ثانياً، وكذلك بقية الأموال بصورة عامة.

ولكن هذه الملكية حسب ما يقول لوك قائمة على عمل الرجل ومحدودية استهلاكه: ان العمل يخرج الأشياء من التملك بالاشتراك ويخص بها الرجل، غير انها لا يمكن أن تتجاوز استهلاك الرجل، وبقدر ما يستطيع الرجل أن يحرث ويبذر ويزرع من الأرض وأن يستهلك ثمار ما ينتج فأنه يحق له أن يتملك من الأرض... وماذا يفعل الانسان بما هو أكثر مما يحتاج إليه، ولماذا يجمع ما لا حاجة له به؟ إن الحالة الطبيعية هي التي يأخذ الانسان فيها حاجته وكفايته في حدود قدرته على العمل الذي يقيم دعامة ملكه.

ولكن، ما دام الناس ينعمون بهذه الحالة الطبيعية، أحراراً متساوين فيما بينهم، مالكين شرعيين لقدر ممكن من الملك، فلماذا يخرجون على هذه الحياة الموحدة التي يحيونها كجماعة بشرعة كبرى، ولماذا يتخيلون تشكيل جماعات خاصة متباينة مع علمهم ان حريتهم الطبيعية فيها ستحد بالضرورة في كثير من الأشياء؟

لا يمكن أبداً أن نفترض بأن مخلوقاً عاقلاً يرضى بأن ينتقل من وضع جيد إلى وضع سيء، فالناس لم يتركوا حالة الطبيعة التي كانوا ينعمون فيها إلى الحالة الاجتماعية إلا رجاء ان يكونوا فيها أكثر سروراً وأنعم

بـالاً ولكي يحصلوا بـوجـه خـاص عـلى ضـمانـة أوثق لتمتعهم الهادىء بأموالهم. ذلك لأن الحالة الطبيعية، بما فيها من خـيرات، لا تخلو من عوائق صعبـة. نعم ان العقـل والوئـام يسـودان فيهـا، وان مبـدأ قـانـون الطبيعة يسري عليها، ولكنه لابـد من الاعتراف بـأن الرجال الطبيعيين يعتريهم الفساد.

إن كل امرىء مسـاو للآخـر في الحالـة الطبيعيـة، وكل يقضي لنفسه بنفسه. . فهو إذن قد لا يحترم تمـاماً حدود المساواة ولا يكون متجرداً تمـام التجرد إذا تعلق الأمر بمصلحته أو بمصلحة أصدقائه، بـل يندفـع وراء هذه المصلحة وتأخذه العزة بالإثم. وهو قد يستعمـل حق القمع الذي يتمتـع به بشكـل يخرج عـلى الحدود المعقولة مقوداً بالهوى والثأر، وكل ذلك يهـدد الحريـة والمساواة الطبيعيتين والتمتع الهادىء بالملكية.

فإن ما يفتقده الناس في حالة الطبيعة هي القوانين الموضوعة المعروفة التي يتلقاها الجميع وهم راضـون، وكذلك يفتقد الناس في هذه الحالة القضاة المتجـردين الـذين يحكمون في كـل نـزاع عـلى ضـوء القـانـون، والسلطة القـادرة عـلى تنفيـذ أحكـام القضـاة (أي السلطات لثـلاث التشريعية والقضـائية والتنفيـذية). وهذا ما يميز حالة الاجتماع عن حالة الطبيعة.

إن الحرية والملكية الطبيعيتـين في نظر لـوك تغدوان هدفاً للتجاوز والتعدي إذا لم يكن من ورائهما القوانين والقضـاة والسلطة، وإن الناس متسـاوون بطبيعتهم، ولكن هـذه المساواة تتـطلب الوقـاية من النـاخبـين إذ يخشى ان ينقلب النـاس من حالـة الطبيعـة إلى حـالـة الحـرب الـدائمـة إذا هم لم يفـوضـوا السلطات إلى حكومة قادرة على حفظ الحـرية والمسـاواة الأصليتين، وليس النـاس في الحالـة الطبيعيـة على هـذه الفـوضى العـارمة، ولكنهم إذا لم يحتـاطـوا لأنفسهم فـإنهم قـد يقعـون فيهـا. فـالمصلحـة أو المنفعـة هي التي تحـدو بالرجال الطبيعيين أخيراً إلى اختيار الحالـة الاجتماعيـة حيث القوانين والقضاة والسلطة.

إن الناس قد محضوا ثقتهم إلى السلطتين التشريعية والتنفيذية من أجل تحقيق الخير العام لا أكثر ولا أقل، والسلطة وديعة في يد الحاكمين لمصلحة الجماعـة. فإذا عمـل الحاكمـون ما يغـاير الخـير العـام الـذي تلقـوا السلطة من أجله فإن للجماعـة أن تسحب ثقتها منهم وأن تسترد الوديعة فتعود لها سيادتهاالأصلية لعهـد بها إلى من يصلح لهـا. ولكـن من يحكـم بـين السـلطة التنفيذية والتشريعية إذا ما أسـاءت السلطة التنفيذيـة سلطة استعـمال نفـوذهـا، ومن يحكم بـين الشعب والسلطة التشريعيـة إذا مـا حـاولت هـذه أن تستعبـد الشعب؟ من يقضي في هذه الأمور ومن يصـون أمانـة الوديعة في يد من استودعها من أجل الخـير العام؟ إن الشعب الـذي أودع هذه الـوديعة هـو الذي يقضي في ذلك أن الشعب ينزل عن سلطته وانما فوضها تفويضاً وأودعهـا إيداعـاً ومَنْ أحسن حكـماً عـلى حسن نفـاذ المهمـة من الـذي عهـد بهـا إلى شخص مـا، والـذي يملك بنفس الوقت ان يرد على هذا الشخص مـا فعل وألا يستخدمه مرة ثانية إذا هو لم يعمل بالتوجيه الذي أريد منه؟ فإذا كان هذامقبولاً في حيـاة الفرد الخـاصة لأنـه أمر عـادل معقـول، فلماذا لا نجـري عـلى نفس السنة في أمر يبلغ من الشأن أن تتعلق به سعـادة ألف ألف من الأشخـاص وخاصـة من أجل تـوقي أخـطر المصـائب وأقساهـا، المصـائب التي لا دواء لهـا حـين وقوعها، بهذا نصل مع لوك إلى حق الثورة.

فـإن الشعب في حال خيـانة حكـامه لـلأمانـة التي عهـد بها إليهم، سـواء أكانـوا مشرعين أم منفـذين، وحين لا يجد الوسيلة الدستورية، يملك حق الثـورة، ويسميـه لـوك حق الشكـوى إلى السماء. هـذا الحق الذي كان يـرتعد لـه هوبس، يـريد لـوك أن يبرر بـه استعـمال الشعب القـوة ضـد السلطة التشريعيـة أو التنفيذية التي غدت فاقـدة هذِه السلطة. وبهـذا نصل

إلى الغاية القصوى من نظرية لوك، الغاية التي يتوج بها بنيانه المنطقي ألا وهي تبرير حق الثورة.

لا شك أن لوك كان رجل سلم ولكنه لا يريد سلماً بأي ثمن ولا سلماً يفرضه الأقوياء على الضعفاء فيكون كالسلم المزعوم بين الذئاب والخراف حيث تكون الخراف طعمة سائغة للذئاب. قد يقال أن حق الثورة حق خطير وانه يجر إلى الفوضى وينقض كل وضع مشروع فيجيب لوك بكل تفاؤل: كلا ان الشعب بطبيعته لا يثور إلا إذا طفح الكيل وبلغ الأمر أقصى حدوده وذلك عندما يثقل عبء الاستبداد على الناس فيضحي حق الطاعة المزعوم معدوماً.

أما أن نحتج بالنظام، فالنظام لا يمكن أن يؤدي في سبيله كل ثمن كذلك لا يمكن أن نحتج بحجة السلم لأنه لا يمكن أن يقبل الإنسان بسلم كسلم المقابر. وكيف يعقل أن يقبل الأشخاص العقلاء بكل شيء باسم حب السلام وان يتحملوا أعنف الأذى في سبيله؟ ان مثل هذا السلام إنما يكون لمصلحة اللصوص والظالمين.

وقد ورد في الكتاب الأخضر السؤال التالي:

«كيف يصحح المجتمع اتجاهه إذا انحرف عن شريعته؟».

وعلى ذلك يأتي الجواب: «لتقويم الانحراف لا وسيلة إلا العنف أو الثورة. ولا يشارك في هذه الثورة كل المجتمع، بل يقوم بها من يملك مقدرة على المبادرة والجرأة على اعلان ارادة المجتمع».

ويضيف العقيد القذافي في الكتاب الأخضر ان مدخل الثورة الذي يتكلم عنه إنما هو مدخل الدكتاتورية لأنه يمكن، بحكم ضرورة الثورة، لأداة حكم تنوب عن الشعب استعمال العنف ومعنى هذا أن أداة الحكم ما زالت دكتاتورية. وان العنف والتغيير بالقوة في حد ذاته عمل غير ديمقراطي ولكنه يحدث نتيجة وجود وضع غير ديمقراطي سابق له.

وبعد ذلك يطرح السؤال التالي في الكتاب الأخضر: ما هو الحل؟ اذن، الحل هو ان يكون الشعب أداة الحكم (المؤتمرات واللجان والروابط)». وإذا حدث انحراف عن شريعة المجتمع فيعالج بكيفية كلية عن طريق المراجعة الديمقراطية وليس عن طريق القوة.

الباب الثاني

الركن الاجتماعي

لقد كان التحليل الذي جاء في الركن الاجتماعي من الكتاب الأخضر حول الرابطة الاجتماعية في الأسرة والقبيلة. ثم القومية تحليلاً علمياً واقعياً، إذ ان هذه الرابطة الاجتماعية هي في الحقيقة العنصر الموحد الكامن في أساس كل مجتمع سواء كان هذا المجتمع في طور الأسرة أم في طور القبيلة أم في طور القومية وحتى في بلوغه مرحلة الانسانية العالمية الشاملة، فتبقى الرابطة الاجتماعية هي العنصر الموحد الذي على الإنسان أن يسعى دائماً إلى إقامتها على أسس واضحة من الحرية والعدالة والمساواة.

وإذا كانت كلمة القومية لاتينية المنبت، في الأصل ترجع إلى كلمة (Nascor) التي تعني في أبسط معانيها «أنا مولود» والتي اشتقت منها كلمة الأمة والقومية والفكرة القومية، فان اختلاف الأمم في بيئاتها وتباينها في أطوارها ومشاربها استتبع تبايناً فيما تؤديه كلمة القومية من معنى لكل أمة من الأمم وكل قارة من القارات.

واصطلاح القومية باللغة العربية بالمعنى الواسع حديث العهد منحدر من أصل كلمة «قوم»، وقوم كل رجل شيعته وعشيرته وهي جمع لا واحد، وهي كما تستوعب معنى العشيرة تتحمل أيضاً معنى الولاء لها كما يظهر ذلك في قول الشاعر العربي:

قومي هم قتلوا أميم أخي
فإذا ضربت يصيبني سهمي

فالفرد في القوم أو الجماعة أو العشيرة مثله كمثل العضو في الجسم من حيث الارتياح والألم. وإذا كان مصطلح القومية في لغتنا العربية منحدراً من أصل كلمة قوم فان هذا المصطلح أخذ ينمو وتتسع معانيه حتى صار مماثلاً لما يقابله في اللغات الأجنبية واتسع شموله حتى صار كتاب العرب والباحثون في القومية العربية يضعون تحت عنوانه الفصول التي يضعها كتاب اللغات الأجنبية عندما يبحثون في نشوء القومية وتدرجها في التاريخ.

وإذا كانت القومية تعني في الوقت الحاضر حب الأرض المشتركة أو العنصر المشترك أو اللغة المشتركة أو الثقافة المشتركة أو أنها تعني رغبة في الاستقلال السياسي للأمة وسلامتها وهيبتها أو أنها لم تكن غير اخلاص مبهم لكائن اجتماعي فوق الطبيعة هو أكثر من مجموع أجزائه يسمى أحياناً الأمة أو الشعب أو أنها عقيدة خلاصتها أن الفرد لا يعيش إلا من أجل الأمة مع ما يتبع ذلك من أن الأمة غاية في نفسها، وان يراد بتعريفها: الاعتقاد بأن أمة القومي يجب أن تسيطر على الأمم الأخرى أو تكون لها الكلمة العليا بينها وانه يجب عليها ان تتخذ الخطوات الاعتدائية الزجرية اللازمة لتحقيق هذه الغاية، فإن كل هذه التعاريف لا تصف إلا وجهاً واحداً من أوجه القومية.

وإذا كان هكسلي يعرف الأمة بأنها مجتمع ألف بينه خط مشترك بالنسبة لأصوله وكراهية مشتركة بالنسبة لجيرانه، فإن هذا التعريف ليس كافياً إذ إن المؤثرات التي عملت في تكوين الأمة والقومية عديدة ومفصلة.

وأما هوبز ولوك فقد قالا بانبعاث القومية عن الطبيعة، وقد ثار القرن الثامن عشر على نظرية التفويض الإلهي واتخذ الطبيعة محركاً أول للمجتمع وفقاً لما جاء في آراء روسو الذي كان يرى ان الإنسان خير بطبيعته وانه كان حراً مستقلاً في حالته الأولى التي كانت تسبق حالة الجماعة إلا أنه تنازل عن بعض حريته للمجموع أي الأمة فصار يُحكم من ذلك الحين من قبل الارادة العامة أو القومية، عن طريق حكومة عامة أو قومية لها عليه واجب الطاعة التامة، واجب حب الوطن. وان القانون الطبيعي يقتضي أن يعيش الناس في أمة ومن غير الطبيعي أن يكونوا غير وطنيين.

ويرى بيرك ان الأمة شخصية تاريخية عضوية تتضمن الجوهر الخلقي والحكمة التي تقدمها الأجيال وليست تجمعاً موقتاً بين الأفراد ولا نتاجاً للقوانين الطبيعية. وأما هيجل فيرى أن الدولة كائن تاريخي عضوي ومظهر من مظاهر العقل العالمي يعلو على أية حقيقة ملموسة أو حكم اخلاقي عارض يصدره الفرد.

وقد أراد هنري توماس الانجليزي ان يبرهن على أن المناخ والغذاء والتربة وليس العنصر هي التي خلقت الفروق الكبيرة الواضحة بين الأمم، ولكن تأثير البيئة الطبيعية مهما بلغ من الوضوح لا يقيم دليلاً على وجود الارتباط بينه وبين نشوء الأمم لأن الأمم والقوميات قد ظهرت لأول مرة في المناطق المعتدلة والأقاليم الخصبة الغنية حيث تقل العوائق الجغرافية.

وإذا نحن عدنا إلى بحث العناصر الأساسية التي قامت عليها القومية العربية لوجدنا أن هذه العناصر العديدة تشكل اللحمة القوية التي تربط بين أبناء الأمة.

ولا شك ان الوطن يأتي في طليعة هذه العناصر أو الأرض المشتركة الممتدة من الخليج العربي إلى المحيط الأطلسي، هذه الأرض المترامية الأطراف التي تربط بين أجزائها طرق جوية وبحرية وبرية، والتي كانت في الأصل تشكل اقليماً واحداً إلى أن جاء عصر الانحطاط الذي أدى إلى انقسامها لدويلات صغيرة وبالتالي إلى أقاليم متعددة، وكذلك أدى الاستعمار

الأجنبي بعد ذلك إلى تقسيمها إلى عدد كبير من الدول والدويلات بحيث أصبح لكل منها اقليم أو قاعدة أرضية سميت رسمياً بالوطن.

ولكن حب الأرض أو حب الوطن الذي يشعر به كل من أبناء الأمة العربية تجاه هذا الوطن العربي الكبير، وتعلقه به، يشكل عنصراً هاماً من عناصر الرابطة القومية التي تجمع بين أبناء هذه الأمة.

ثم يأتي العنصر العربي المشترك؛ وهنا لابد من طرح السؤال التالي: هل ان كل من هو عربي منحدر أصلاً من عنصر عربي؟ وبمعنى آخر هل يجب أن تطبق نظرية وحدة العنصر في تحديد القومية العربية؟ الحقيقة أن نظرية وحدة العنصر لا توفر في أي من القوميات وان في القومية العربية عنصراً عربياً غالباً استطاع ان يبني عبر التاريخ حضارة عربية وان يوجد ثقافة عربية وأن تكون له لغة عربية واحدة ليست فقط أداة للتعبير، بل حافظة لحضارته وثقافته. وقد انصهر في هذه الحضارة أقوام ينتمون إلى قوميات اخرى وأصبحوا عرباً وإن كانوا يختلفون أصلاً عن العرب من حيث العنصر.

ومن هنا تأتي أهمية اللغة العربية التي استطاعت أن تحفظ العربية عبر العصور ورغم ما مر على الأمة العربية من كوارث ومآسي وغزوات، ورغم ما قاست من احتلال أجنبي ومحاولات لمحو الثقافة العربية وتعليم الشعوب العربية لغة بديلة عن لغتهم. وإن في الجزائر مثالاً حياً يثبت بأن الثقافة العربية راسخة في نفوس أبناء الأمة العربية لا يمكن استبدالها بأية ثقافة أخرى، فإنه رغم الاحتلال الفرنسي للجزائر زهاء مائة وثلاثين سنة، ورغم المحاولات التي بذلها الاستعمار الفرنسي لفرنسة الجزائر بحيث تصبح اقليماً فرنسياً فإن الثقافة العربية في الجزائر استطاعت ان تصمد في وجه المستعمرين وان تشكل دافعاً أساسياً لثورة الشعب الجزائري على الاستعمار وعلى طرد المستعمر الفرنسي من أرض الجزائر التي استردت استقلالها وبنت دولتها المستقلة وخاضت حملة تعريب واسعة لمحو الآثار السيئة التي خلفها الاستعمار خلال حكمه لها.

ومن عناصر القومية العربية الهامة أيضاً وحدة التاريخ، وحدة الأفراح والآلام، فالعربي أينما كان في المشرق أم في المغرب يهتز فرحاً عندما يقرأ عن انتصار عربي كاليرموك وحطين، ويتألم عندما يسمع بكارثة ألمت بالأمة العربية كالأندلس وفلسطين. وكذلك وحدة الآمال إذ إن العرب كلهم يتطلعون إلى ذلك اليوم الذي تتحقق فيه آمالهم في الوحدة العربية، فيستعيدون الأيام الغابرة التي كانت تمتد فيها سلطة سياسية واحدة من المحيط إلى الخليج.

إلا أن الواقع العربي المرير الذي نعاني منه اليوم والذي أدى، بفعل عصور الانحطاط وبفعل الاستعمار الأجنبي على أنواعه، إلى تقسيم سياسي للوطن العربي ما بين دول ودويلات عديدة، قد أوجد نوعاً من التمايز والتباين في المستوى الاجتماعي والثقافي والاقتصادي بين الشعوب التي تؤلف الأمة العربية بحيث أدى إلى خلق نوع من التيارات الانعزالية المتزمتة على أساس اقليمي وهذه التيارات الانعزالية لم تظهر فقط في لبنان، بل ظهرت أيضاً في بلدان عربية أخرى بحيث أصبحت تشكل خطراً حقيقياً يؤدي إلى تكريس واقع تقسيمي غير طبيعي أوجده الاستعمار بصورة مصطنعة عملاً بقاعدة: فرق تسد.

وإننا نعتقد بحق أن استمرار الحضارة العربية وازدهارها رهن بمدى نجاح الشعوب العربية في تحقيق الوحدة العربية، وإن هذه الوحدة لا يمكن تحقيقها في ظل الظروف التقسيمية الراهنة التي تعيشها الأمة العربية. لذلك ينبغي، قبل الوصول إلى صيغة وحدودية، العمل من أجل تحقيق التقارب الثقافي والاجتماعي بين الشعوب العربية وذلك عن طريق

تخفيف الحواجز التي وضعها الاستعمار ومن هنا ينبغي العمل من أجل توحيد الثقافة والتعليم والتربية بين الأقطار العربية وكذلك شق الطرق البرية فيما بينها تسهيلاً لمرور أبناء الشعوب العربية بين أقطارهم وكذلك تحقيق السوق العربية المشتركة ورفع الحواجز الجمركية بين هذه الأقطار، حتى يتم الوصول إلى تحقيق اتحاد فدرالي بين الأقطار العربية على أساس ديمقراطي لا مركزي: ديمقراطي بمعنى عدم جواز دخول هذا الاتحاد إلا بناء على استفتاء شعبي حقيقي يبين رغبة الأكثرية الساحقة من الشعب بالانضمام إليه ولا مركزي، بمعنى احتفاظ كل قطر بحكم داخلي نظراً للتمايز الذي لا تزال تتسم به الشعوب العربية، وتوحيد السياسة الخارجية والدفاع والاقتصاد مرحلياً وفي طريق الوصول إلى دولة عربية موحدة.

وعلى كل حال، فإن الايمان بالقومية إيمان يرتكز على أساس أن القومية ليست انغلاقاً وتزمتاً، وليست تقوقعاً على النفس وعنصرية.